

**KARLOVA UNIVERZITA V PRAZE**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Antisemitismus v religionistice Mircei Eliadeho**

History of Religions and Antisemitism. The Case of Mircea Eliade

***Bakalářská práce***

Vedoucí práce

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor

Dominika Šimlová

Praha 2015

Děkuji panu ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D. za ochotné a podnětné vedení mé bakalářské práce.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem **Antisemitismus v religionistice Mircei Eliadeho** napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 16.06. 2015

Dominika Šimlová

## **Anotace**

Bakalářská práce Antisemitismus v religionistice Mircei Eliadeho se zabývá přístupem rumunského historika náboženství k judaismu. Pojem judaismus je třeba uchopit v širším slova smyslu, neboť zde neoznačuje pouze židovské náboženství, ale rovněž židovský způsob existence jako takový. Práce je rozdělena do tří částí. První z nich pojednává o Eliadeho životě a objasňuje jeho politické aktivity v první polovině 20. století souvisejících s fašismem. Extrémně pravicové politické názory jsou úzce spjaty s nahlížením na judaismus a Židy, jelikož charakteristickým znakem rumunské formy fašismu byl i antisemitismus. Druhá část analyzuje prameny Eliadeho odborné práce a interpretuje vybrané pasáže v konfrontaci s židovským náboženstvím. Třetí část představuje syntézu první a druhé části, kde se dostává do popředí otázka, zda lze vystopovat antisemitismus v Eliadeho religionistice, přičemž odpověď na tuto otázku je nejvlastnějším cílem předložené práce.

## **Annotation**

Bachelor diploma thesis „History of Religions and Antisemitism. The Case of Mircea Eliade“ is concerned with the stance of the Romanian historian of religions on the Judaism. The term is necessary to define in a broader sense because it does describe not merely the Jewish religion but also the Jewish being. The work is divided into three parts. The first of them deals with the life of Mircea Eliade and his political preferences early in 20<sup>th</sup> century relating to fascism. These political convictions are closely connected with the view of the Judaism and the Jews, because the characteristic feature of the Romanian form of fascism was also antisemitism. The second part analyses sources of Eliade's academic writings and interprets the extracts that are occupied with the Jewish religion. The third part represents synthesis of the first and the second part, and a question therefore arises. The question is whether it is possible to find antisemitism in Eliade's academic writings and the answer to this question is the goal of the submitted thesis.

## **Klíčová slova**

antisemitismus, fašismus, judaismus, Mircea Eliade, religionistika

## **Keywords**

Antisemitism, Fascism, Judaism, Mircea Eliade, History of Religions

# Obsah

Obsah .....	5
Úvod .....	6
1. Mircea Eliade .....	10
2. Faktory ovlivňující politické myšlení .....	13
2.1. Meziválečné Rumunsko a Železná garda .....	13
2.2. Vliv Nae Ionesca .....	17
2.3. Aféra Mihail Sebastian .....	20
2.4. Eliade po roce 1940 .....	24
2.5. Shrnutí .....	26
3. Judaismus v Eliadeho religionistice .....	29
3.1. Dějiny náboženského myšlení .....	29
3.2. Soteriologické techniky vysvobození .....	32
3.3. Posvátné a profánní .....	35
3.4. Symboly, mýty a rituály .....	40
3.5. Shrnutí .....	45
4. Antisemitismus v Eliadeho religionistice .....	47
4.1. Mýtus o apolitickém badateli .....	47
4.2. Čas jako iluze .....	51
4.3. Teror dějin .....	54
4.4. Antisemitská ontologie .....	57
Závěr .....	62
Použitá literatura .....	64
Summary .....	68

# Úvod

Předmětem předložené bakalářské práce je analýza postavení judaismu v životě a odborném díle rumunského historika náboženství Mircei Eliadeho. Termínem judaismus<sup>1</sup> zde rozumím jak židovské náboženství, tak židovský způsob existence. Vycházím z předpokladu, že pojem judaismus je obecně vnímán jako označení, které je v souladu s oběma zmíněnými výrazy. Práci rozvrhnuji do tří hlavních částí a snažím se objasnit Eliadeho přístup k judaismu ve dvou rovinách: na rovině osobních postojů a v oblasti jeho religionistické literatury. Eliadeho osobní postoje k judaismu jakožto židovskému způsobu existence shrnuji v první části. Zaměřím se na postoj, který se v jeho životě negativně promítl do oblasti politických zájmů, v níž se ukazují jeho možné sympatie k antisemitismu. Ve druhé části práce se věnuji Eliadeho odbornému přístupu k židovskému náboženství, který se snažím vystihnout pomocí analýzy jeho religionistické literatury a interpretace odkazů k židovskému náboženství v jejím rámci. Tyto dvě roviny Eliadeho přístupu k judaismu zakládají obsah třetí části a vyvstává zde otázka, do jaké míry spolu souvisí životní postoje a odborná činnost badatele, konkrétně zda lze vystopovat antisemitismus v Eliadeho religionistice. Předložená práce si ukládá za cíl odpovědět na tuto konkrétní otázku.

V první části (2. kapitola) s názvem *Faktory ovlivňující politické myšlení* mapuji osobní život Mircei Eliadeho (1907-1986) a zaměřuji se v něm především na oblast jeho politických názorů. Primárním pramenným materiálem, z něhož vycházím v celé první části, jsou Eliadeho *Paměti*. Informace v *Pamětech* ohledně jeho politických postojů nejsou dostatečné, je třeba k nim přistupovat kriticky a čerpat z dalších odborných zdrojů. Úvodem se pokusím nastínit tehdejší politickou situaci v Rumunsku, kde se Eliade narodil a prožil důležitou část svého života. Stav věcí veřejných v meziválečném Rumunsku mi slouží jako faktor, jenž měl vliv na směřování Eliadeho politických preferencí. V kontextu politické situace věnuji pozornost extrémně pravicovému hnutí Železná garda, mezi jehož charakteristické rysy patřil antisemitismus. Ideologické centrum Železné gardy se nacházelo na půdě Bukurešťské univerzity, kde Eliade studoval. V popředí Železné gardy

---

<sup>1</sup> Termín judaismus nemá jednotnou definici, lze hovořit o tzv. „rozmanitosti judaismů v rámci judaismu“, JACOB NEUSNER, „Judaism, Definition of“, in: JACOB NEUSNER, ALAN J AVERY-PECK a WILLIAM SCOTT GREEN, *The Encyclopaedia of Judaism*. 2nd ed., <1-4>, Boston: Brill 2005, s. 1274. Judaismus jakožto židovský způsob existence lze současně nahlížet jako „náboženství, filosofii, a způsob života Židů“, viz LOUIS JACOB. „Judaism“, in: FRED SKOLNIK, MICHAEL BERENBAUM. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed., Vol 11. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House 2007, s. 511-520: 511.

stál univerzitní profesor Nae Ionescu,<sup>2</sup> mezi nímž a Eliadem se vytvořilo silné přátelství. Z tohoto důvodu jsem se rozhodla zařadit i osobnost Nae Ionesca do řady faktorů ovlivňujících Eliadeho politické myšlení. Další osobnost, se kterou Eliade navázal přátelský vztah, byl rumunský spisovatel židovského původu Mihail Sebastian. Sebastian si během druhé světové války psal deník, ve kterém v několika případech komentuje Eliadeho politické aktivity. Sebastianovy *Deníky, 1935-1944* představují významný pramen analýzy, neboť v nich Sebastian zachycuje Eliadeho zájmy z intimního pohledu člověka, který do určité míry trpěl svou židovskou identitou. K tomuto prameni přistupuji stejně kriticky jako v případě Eliadeho *Pamětí*. V závěru první části sleduji Eliadeho politickou (ne)činnost po emigraci z Rumunska a nabízím chronologii diskuze odborné i laické veřejnosti o jeho politických aktivitách, která započala nedlouho po skončení války.

Ve druhé části (3. kapitola) nesoucí název *Judaismus v Eliadeho religionistice* analyzuji postavení židovského náboženství v rámci Eliadeho religionistické literatury. Mircea Eliade je zde představen jako historik náboženství, který obohatil obor „historie náboženství“ o velké množství publikací. Pramenným materiálem druhé části je většina těchto odborných publikací, které jsou k dispozici českému čtenáři. Respektive zahrnuji do této bakalářské práce všechna do češtiny přeložená díla pojednávající o náboženství, až na jednu výjimku. Tuto výjimku představuje publikace *Slovník náboženství*, kterou jsem se rozhodla nezařadit mezi prameny analýzy z důvodu, že byla vydána až po Eliadeho smrti a celou ji zkoncipoval jeho student Ioan Petru Culianu. Nejprve analyzuji čtyřsvazkové *Dějiny náboženského myšlení*. I přesto, že se prezentují spíše jako faktografická učebnice dějin náboženství, objevují se zde ústřední pasáže ilustrující Eliadeho uchopení židovského náboženství, především problematika starozákonních proroků. Oproti tomu v pracích pojednávajících o józe, šamanismu, alchymii a specifické formě rumunského náboženství (neboli o „soteriologických naukách vysvobození“) se Eliade odkazuje k židovskému náboženství jen nepatrně. Postavení židovského náboženství v Eliadeho religionistice dále znázorňuji v souvislosti posvátného času a posvátného prostoru. Zejména interpretace Eliadeho pojetí času a dějin s sebou přináší naléhavou otázku, zda je v Eliadeho religionistice přítomen antisemitismus. Na tuto otázku odpovím ve třetí části. Závěrem podávám výklad Eliadeho pojetí symbolů, mýtů a rituálů, přičemž každý z těchto aspektů konfrontuji s židovským náboženstvím. Odkazuji ke každé obsáhlejší pasáži, abych co nejpřesněji dokreslila, jaké postavení mělo

---

<sup>2</sup> Jméno Nae Ionesca v prvním pádě zapisuji s koncovkou –u a jeho jméno skloňuji podle vzoru pán. Podoba jeho jména s koncovkou –o se zde může vyskytovat pouze v rámci citací jiných autorů. Zápis jména v prvním pádě s koncovkou –u převažuje a používá se v cizojazyčných textech.

židovského náboženství v Eliadeho religionistických prací.

Ve třetí závěrečné části (4. kapitola) s názvem *Antisemitismus v Eliadeho religionistice* se zabývám otázkou, zda se Eliadeho životní postoje k judaismu odrážejí v jeho odborném odkazu. V předložené práci se řídím *Pracovní definicí antisemitismu*,<sup>3</sup> která vymezuje antisemitismus jako „určitý způsob vnímání židů, který lze vyjádřit jako nenávisť vůči židům“<sup>4</sup> a do které jsou zahrnuty následující projevy:

1. „Podněcování, podpora či ospravedlňování zabíjení židů či ubližování židům ve jménu radikální ideologie či extrémního náboženského postoje.“
2. „Obviňování z prolhanosti, dehumanizace, demonizace, prohlášení o jednotlivých židech (či židovstvu jakožto jakési kolektivní moci) založená na stereotypech. Zejména, avšak nikoli pouze, mýty o světovém židovském spiknutí nebo židech kontrolujících média, ekonomii, vládu a jiné společenské instituce. Obviňování židů, jakožto pospolitosti, z odpovědnosti za skutečné či smyšlené chyby a špatnosti zaviněné židovským jedincem či skupinou židů či dokonce ne- židy.“
3. „Popírání existence, rozsahu, způsobu provedení (např. plynové komory) a účelu genocidy židů německými nacisty, jejich podporovateli a komplici během 2. světové války. Obviňování židů, jakožto pospolitosti, či státu Izrael z vymyšlení či zveličování Holocaustu.“
4. „Obviňování židovských občanů z větší loajality ke státu Izrael nebo z upřednostňování domnělých priorit mezinárodního židovstva nad zájmy svého vlastního státu.“<sup>5</sup>

Na základě této definice a analýzy pramenů docházím k negativnímu závěru. Mnoho badatelů spatřilo souvislost mezi Eliadeho osobním životem a jeho tvorbou, přičemž podle jejich mínění Eliadeho odkaz odráží jeho politické postoje z doby meziválečného Rumunska. Úvodem třetí části upozorním na nejvíce diskutované teorie a přístupy, které spadají do širšího badatelského kontextu a bez kterých by tato konkrétní otázka, tedy zda lze vystopovat antisemitismus v Eliadeho religionistice, pravděpodobně nevystala.

---

<sup>3</sup> *Pracovní definice antisemitismu*, která byla sestavena v roce 2005 *Evropským centrem pro monitorování rasismu a xenofobie* (EUMC) je v současné době pokládána za nejrozšířenější, in: IVO T. BUDIL, *Encyklopedie dějin antisemitismu*, Plzeň: Západočeská univerzita 2013, s. 58. Tuto definici jsem zvolila díky výstižnému uchopení termínu antisemitismus a široké škále jeho projevů. Heslo antisemitismus je obsáhle definováno v online encyklopediích jako je *Encyclopaedia Britannica* nebo *Encyclopaedia Judaica*. Nicméně zde pro mě nebylo tak snadné orientovat se v projevech antisemitismu. Z tohoto důvodu jsem upřednostnila *Pracovní definici antisemitismu* v podobě, v jaké ji nabízí publikace *Encyklopedie dějin antisemitismu*.

<sup>4</sup> Na tomto místě bych ještě upozornila, že se držím úzu české gramatiky podle *Pravidel českého pravopisu*, který rozlišuje psaní ž/Žid: „podle náboženského vyznání“ (žid); „příslušník národa“ (Žid). Je-li v textu uvedeno jinak, jedná se o citaci jiných autorů.

<sup>5</sup> Jednoznačné projevy antisemitismu podle EUMC, in: BUDIL, *Encyklopedie*, s. 59.



Následně se zaměřím na Eliadeho koncepci času a dějin, kterou jsem interpretovala ve druhé části a v níž Eliade kritizuje židovskou, popřípadě židokřesťanskou tradici. Tato pasáž (podkapitoly: 4.2. a 4.3.) představuje nejdůležitější část mého textu. Předkládám v ní argumentaci, která předurčila závěr méj práce a z níž je zřejmé, proč jsem jako východisko pro závěrečné teze zvolila vlastní interpretaci Eliadeho „filosofie dějin“. Díky argumentům zahrnutým ve zmíněné pasáži jsem se také mohla vymezit vůči práci Daniela Dubuissona, který Eliadeho obvinil z „antisemitské ontologie“.

## 1. MIRCEA ELIADE<sup>6</sup>

Mircea Eliade se narodil v Bukurešti 9. března 1907. Rané mládí prožil spolu se svými třemi sourozenci a rodiči v Tecuci a následně v Cernovodě. V roce 1914 se však rodina navrátila zpět do rumunského hlavního města. Ve věku necelých 12 let objevil mladý Eliade chuť ke čtení. Téměř veškerý čas trávil sezením u okna, začtený do knih, které se mu zrovna dostaly pod ruku. Často mu dokonce knihy přišly živější a dynamičtější než lidé kolem něj. Právě jeho záliba v nadměrném čtení zapříčinila poruchy zraku v brzkém věku. Při svém studiu na lyceu v Bukurešti také navštěvoval lekce klavíru, jeho otec dokonce věřil v synovu slibnou kariéru pianisty. Tento, ač nadějný, sen však ztroskotl na Eliadeho neschopnosti v sobě rozvinout „techniku pravého pianisty“.<sup>7</sup>

Eliade se zpočátku svého studia na lyceu zajímal o přírodní vědy, zejména o zoologii a chemii. Na úkor svého zájmu o tyto vědy propadal ze tří předmětů - rumunštiny, francouzštiny a němčiny. Zaměřil se proto na zlepšení těchto předmětů. Silně ho upoutalo studium rumunské literatury, postupem času začal s pravidelným psaním povídek a do roku 1924 Eliade publikoval na 50 článků v několika magazínech.<sup>8</sup> Vybíral si témata o tajemných, fantaskních událostech a přes své sympatie k chemii se pomalu dostával k alchymii, filosofii, orientálním studiím a především k historii náboženství. Tento obrat zapříčinil Eliadeho rozhodnutí o budoucím studiu na univerzitě. V roce 1925 začal studovat klasickou filologii a filosofii na univerzitě v Bukurešti.<sup>9</sup>

Ve svých prvních letech na Bukurešťské univerzitě se zabíral Italskou renesancí, již věnoval svou první diplomovou práci s názvem *Italská filosofie od Marsilia Ficina po Gordana Bruna*. Eliade byl fascinován Itálií, vedl osobní korespondenci s italskými mysliteli, jako byl G. Papini nebo V. Macchioro, s kterými se později v Itálii také setkal.<sup>10</sup>

Ve druhé části svého studia se zaměřil na indickou filosofii. V roce 1929 započal studium v Kalkatě, což později popisuje jako úžasnou éru života, která ho navždy ovlivnila v

---

<sup>6</sup> Vycházím z: MIRCEA ELIADE, *Autobiography, Volume I: 1907 – 1937, Journey East Journey West*, Chicago: The University of Chicago Press 1981; MIRCEA ELIADE, *Autobiography, Volume II: 1937 – 1960 Exile's Odyssey*, Chicago: The University of Chicago Press 1988. I přesto, že nejvíce citovanou biografii představuje dvousvazková *Mircea Eliade: The Romanian Roots* badatele M. L. Rickettse, rozhodla jsem se čerpat data z *Autobiografie*. Důvodem bylo především mé zaměření na fakta, která se v rámci *Autobiografie* ve srovnání s použitou sekundární literaturou neliší, *Autobiografii* též přeložil a zkoncipoval M. L. Ricketts. Mimo to jsem *Mircea Eliade: The Romanian Roots* neměla k dispozici.

<sup>7</sup> V anglickém originálu „the technique of true pianist“, in: MIRCEA ELIADE, *Autobiography, Volume I*, s. 22.

<sup>8</sup> ELIADE, *Autobiography Volume I*, s. 77.

<sup>9</sup> ELIADE, *Autobiography Volume I*, s. 99.

<sup>10</sup> ELIADE, *Autobiography Volume I*, s. 121-128.

myšlení. Jeho mistrem se stal Surendranath Dasgupta, jenž mladého Eliadeho pozval do Indie a nechal ho bydlet ve svém domě. S Dasguptovou rodinou měl dobré vztahy, zvláště si oblíbil Dasguptovu druhou dceru Maitreyi, do které se zamiloval a později ji věnoval jedno ze svých nejvýznamnějších beletristických děl – román *Maitreyi*. V Kalkatě navštěvoval Dasguptovy univerzitní přednášky a sám se učil sanskrtu a indické filosofii, vnímal také tamější politiku v souvislosti s uvězněným Gándhím. Osudný moment pobytu v indické Kalkatě nastal ve chvíli, kdy se Dasgupta dozvěděl o Eliadeho milostné aféře s Maitreyi. Následně byl Eliade nucen opustit Dasguptův dům a rozhodl se pro askezi v himalájském ášramu u břehu řeky Gangy. V tomto himalájském ášramu byl vyučován jógínské meditaci pod dohledem mistra Swamiho Shivanandy.<sup>11</sup>

Po třech letech strávených v Indii se Eliade navrátil zpět do Rumunska a v roce 1932 zakončil své studium na Bukurešťské univerzitě disertační prací s názvem *Jóga*. O rok později publikoval výše zmíněný autobiografický román *Maitreyi* a sklídl za něj nemalý úspěch.<sup>12</sup> Do roku 1936 zůstal v Rumunsku, působil jako vědecký pracovník a asistent Nae Ionesca na Bukurešťské univerzitě,<sup>13</sup> stihl publikovat kolem šesti dalších literárních děl a také se oženit s rumunskou dívkou Ninou Mares. Nina ho po opuštění Rumunska doprovázela na diplomatických cestách v Londýně a Lisabonu, Nina ale v lednu roku 1944 podlehl nemoci a zemřela.<sup>14</sup> O rok později již Eliade působil v Paříži. Zde se podruhé oženil s francouzskou intelektuálkou rumunského původu Christinel Crotescu a začal působit ve spolku Eranos. Na konferenci organizované spolkem Eranos ve Švýcarsku se seznámil s mnoha osobnostmi, jež výrazně ovlivnily převážně společenské vědy až do současnosti. Eliade se setkal například s myslitelem židovského původu G. Scholemem, který ho fascinoval „geniálním tázáním se jen na podstatné otázky“.<sup>15</sup> Střetl se zde také s C. G. Jungem, H. Corbinem, G. van der Leeuwem a v neposlední řadě s J. Wachem.

Dalším mezníkem v Eliadeho životě bylo pozvání Joachima Wacha na Chicagskou univerzitu, které se uskutečnilo díky Eliadeho pracím - *Mýtus o věčném návratu* a *Pojednání o dějinách náboženství*, a jmenování „hostujícím profesorem“ (visiting

---

<sup>11</sup> Popis pobytu v Indii zaujímá celou druhou část v prvním svazku *Autobiografie*, in: ELIADE, *Autobiography Volume I*, s. 155-209.

<sup>12</sup> „Der Roman wird von der Kritik fast ausnahmslos begeistert aufgenommen.“, in: RICHARD RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, Hamburg: Junius 1997, s. 113.

<sup>13</sup> Srov. HANNELORE MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade: sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie; Anhang mit Quellentexten*, Marburg: Lit 2004, s. 32.

<sup>14</sup> ELIADE, *Autobiography Volume II*, s. 106.

<sup>15</sup> V anglickém originálu: „his genius for asking only essential questions.“, in: ELIADE, *Autobiography Volume II*, s. 146.

professor) pro cyklus přednášek (Haskell Lectures) v akademickém roce 1956-1957.<sup>16</sup> V roce 1955 ovšem Joachim Wach nečekaně zemřel a post vedoucího katedry Historie náboženství na univerzitě v Chicagu zůstal neobsazen až do roku 1956, kdy Eliade Wacha nahradil. Nicméně během svého pobytu v Chicagu přemýšlel Eliade se svou ženou Christinel o návratu zpět do Francie.<sup>17</sup> Plánovaný návrat se ovšem neuskutečnil a roku 1986 Eliade umírá na následky mozkové mrtvice v chicagské nemocnici Bernard Mitchell.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> ELIADE, *Autobiography Volume II*, s. 176.

<sup>17</sup> ELIADE, *Autobiography Volume II*, s. 179.

<sup>18</sup> ELIADE, *Autobiography Volume II*, viii.

## 2. FAKTORY OVLIVŇUJÍCÍ POLITICKÉ MYŠLENÍ

### 2.1. Meziválečné Rumunsko a Železná garda

V Rumunsku roku 1918 došlo ke sjednocení země a politické hranice odpovídaly poprvé ve svých dějinách těm etnickým. Složení obyvatelstva v roce 1930 bylo následující: 71,9% Rumunů, 7,9% Maďarů, 4,1% Němců, 4,0% Židů, 3,2% Rusínů a Ukrajinců, 2,3% Rusů, 2% Bulharů.<sup>19</sup> V této době se Rumunsko zavázalo zvláštními články s dohodovými spojenci o ochraně menšin, nevyjímaje početnou židovskou menšinu. Ochranu tamějších Židů zaručovala i rumunská Ústava. Prakticky se ovšem tyto články nedodržovaly a projevy antisemitismu nebyly nikterak ojedinělé, k pronásledování Židů docházelo velmi často.<sup>20</sup> Po celém Rumunsku měly protižidovské nálady svou tradici, což bylo zapříčiněno i vlivem náboženského mysticismu a ortodoxní církve.<sup>21</sup>

Obecně lze říci, že ve dvacátých letech v Evropě většinou převládaly levicové tendence<sup>22</sup> a třicátá léta znamenala nástup moci extremistické pravice. V Rumunsku již ve dvacátých letech vzniklo několik extrémně pravicových hnutí. V roce 1923 byla založena Liga křesťanské národní obrany, v jejímž čele stál univerzitní profesor Alexandru C. Cuza. Liga křesťanské národní obrany se profilovala jako hnutí orientované na fašistickou Itálii a Německo, a zároveň kritizovala „prožidovskou“ politiku Francie. O čtyři roky později se kvůli výrazným rozporům mezi předáky Ligy odtrhla skupina mladých členů, vedená Corneliem Z. Codreanem, což podnítilo vznik Legie archanděla Michala. A. C. Cuza byl

---

<sup>19</sup> Procentuální složení obyvatelstva, in: KURT W. TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2000, s. 263.

<sup>20</sup> Podle *Deníku* Mihaila Sebastiana dosáhly v Rumunsku protižidovské pogromy největšího rozsahu až během války roku 1941. V tomto roce přesáhl počet zavražděných rumunských Židů 100 000 obětí, docházelo k početnému zatýkání Židů a zavedla se povinnost nošení odlišovacích symbolů. Židé byli stále více utlačováni a šikanováni jak ze strany režimu, tak ze strany prostého lidu. Například 21. října 1941 vyšel zákon o povinnosti odevzdání šatstva, v listopadu bylo Židům zakázáno nakupovat na trhu mezi desátou a dvanáctou hodinou ranní a zákaz vycházení mezi osmou hodinou večerní a sedmou ranní, in: MIHAIL SEBASTIAN, *Deníky 1935-1944*, Praha: Sefer 2003, s. 428.

<sup>21</sup> Rumunský historik židovského původu Leon Volovici (1938-2011) tvrdí, že nepřátelství k Židům bylo hluboce zakořeněno v rumunské společnosti a antisemitismus se zde vyskytoval již v 19. století. Antisemitismus se ovšem dle Voloviciho stal význačným až po roce 1930, což bylo zapříčiněno politickými a sociálními změnami po 1. světové válce. První část jeho práce představuje detailní analýzu přítomnosti antisemitismu v rumunské společnosti, in: LEON VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism, The Case of Romanian intellectuals in the 1930s*, Oxford: Pergamon Press 1991, s. 1-22.

<sup>22</sup> Eliadeho současník a představitel mladé rumunské generace intelektuálů Eugene Ionesco napsal v osobním dopise, že Eliade byl koncem dvacátých let „levičákem“, in: MATEI CALINESCU, „Eliade and Ionesco in the post world war II. Years: Questions of Identity in Exil“, in: CHRISTIAN WEDEMEYER - WENDY DONIGER, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 107.

ostatními členy Ligy také kritizován za výlučnou posedlost antisemitismem, který on vnímal jako jediný a největší problém rumunské společnosti.<sup>23</sup> Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) pocházel z rumunské provincie Bukovina, jež je dnes součástí Ukrajiny. V roce 1919 nastoupil na právnickou fakultu v rumunském městě Jasy a zde se seznámil s A. C. Cuzou. C. Z. Codreanu byl rumunský politický agitátor, jenž byl znám pro své antikomunistické a antisemitské postoje již z dob svých univerzitních studií v Jasech (1919-1922). V roce 1923 byl Codreanu uvězněn za výhrůžky smrti „zrádcům“, o rok později dokonce zavraždil policejního prefekta Constantina Marcia v Jasech. C. Z. Codreanu však dokázal, že tak učinil v sebeobraně a porota ho zprostila viny. Kolem roku 1925 C. Z. Codreanu přemístil své působení do Bukureště.<sup>24</sup>

Legie archanděla Michala byla ustanovena jako „křesťanská a rasová“ renovace Rumunska. C. Z. Codreanu vybral toto označení v souvislosti s ikonou Svatého Michala z vězeňské kaple, ve které se každé ráno modlil, a připadala mu zvlášť působivá. V tomto čase určil hlavní ideologické znaky organizace: 1. „Židovský problém“ není žádný přelud, nýbrž problém, který souvisí se zkázou rumunského národa. 2. Tento problém znamená kletbu pro rumunské obyvatelstvo. 3. Rumunský národ není schopný problém odstranit, dokud se tento problém politicky nevyřeší.<sup>25</sup> Z těchto ideologických znaků vyplývá, že mezi legionáři převažovalo přesvědčení, že „židovský problém“ mohla odstranit jen Legie.

Dalším heslem Legie se stalo: „Základní myšlenka hnutí jsou činy, a ne slova“, kromě těchto konkrétních myšlenek neměla Legie žádný program ani cíl. Nevznikala tedy jako politická strana, ale jako nacionální nezávislá organizace snažící se ovlivnit politické směřování země. Postupně byl uvnitř Legie vytvořen koncept „nového člověka“ (Legionáře), který měl za úkol pěstovat „poctivost, píli a spravedlnost“ a odstranit problémy rumunského národa: židovství a komunismus. Legii archanděla Michala se začalo postupně přezdívat „legionářské hnutí“ a příznivci hnutí byli nazýváni „legionáři“. Codreanu se stával více a více militantní.<sup>26</sup>

Dne 12. dubna 1930 byla oficiálně založena Železná garda (Garda de Fier), za jejíhož zakladatele je považován již zmíněný Corneliu Z. Codreanu. Tato rumunská „fašistická organizace“ se vyvinula z Legie archanděla Michala jako její militantní podsekcce. Železná

---

<sup>23</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 280.

<sup>24</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 284.

<sup>25</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 73.

<sup>26</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 75.

garda se prezentovala jako nová nacionální organizace proti „židovskému komunismu“.<sup>27</sup> Původně Garda vznikala jako jakási ochrana legionářů proti státním represivním orgánům, ale postupem času se z ní stala „politická strana teroristického typu“.<sup>28</sup>

V polovině třicátých let se stává Železná garda jedna z nejsilnějších politických stran v Rumunsku. V letech 1930 až 1941 představovala Garda také hlavní společenskou sílu. Charakteristickými znaky Gardy jako politické strany byl antisemitismus, antikomunismus a podpora ortodoxních křesťanských hodnot.<sup>29</sup> V letech 1931 a 1932 byla Železná garda rozpuštěna ministerstvem vnitra, jelikož silně kritizovala tehdejší politický systém. Na druhé straně se těšila podpoře ministra obrany Iona Antonesca (1882-1946) a převážně krále Carola II. (1893-1953), který ji plánoval zahrnout do svých plánů. Během Eliadeho studií v Indii, se stal důvěrným poradcem krále Carola i univerzitní profesor Nae Ionescu.<sup>30</sup> Zvláště na Bukurešťské univerzitě popularita Gardy neustále rostla. Podpora skrze intelektuály a jejich teoretické výzvy se stala důležitým faktorem ve vývoji Železné gardy od malého, nevýznamného uskupení k celostátnímu masovému hnutí se silným politickým postavením.<sup>31</sup> Eliade ve svých *Pamětech* tvrdí, že i několik jeho přátel bylo oficiálními členy Gardy, o své osobě se nezmiňuje a o Ionescovi píše, že byl do politiky spíše vtažen, považován za ideologa strany byl neprávem a „oficiálním členem nebyl“.<sup>32</sup>

Mimo jiné směr rumunské politiky určovaly i změny v mezinárodní situaci. Ve většině evropských států se dostala k moci radikální politická uskupení s extrémně pravicovými názory. V Maďarsku, Jugoslávii a Bulharsku, tedy ve státech sousedících s Rumunskem, vládly od roku 1929 totalitní režimy. Hlavní demokratický partner Rumunska, Francie, postupně ztrácel vliv na území jihovýchodní Evropy, což situaci ještě více komplikovalo.<sup>33</sup> Roku 1940 byla sestavena nová vláda, v níž se stal antisemitismus oficiální politikou. O pár měsíců později vydal král Carol dekret o vymezení právního statutu židovských obyvatel Rumunska. Tento dekret zakazoval Židům jakoukoliv činnost v oblasti státních služeb zahrnující i členství ve správních radách podniků. Carol chtěl těmito opatřeními

---

<sup>27</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 76.

<sup>28</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 258.

<sup>29</sup> Často se lze setkat s názorem, že Železná garda byla primárně náboženským hnutím. O náboženském charakteru Gardy pojednal například Ivan Strenski, in: IVAN STRENSKI, *Religion in Relation, Method, Application and Moral Location*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press 1993, s. 175-177.

<sup>30</sup> MIRCEA ELIADE, *Paměti*, Havlíčkův Brod: H&H 2007, s. 201.

<sup>31</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 77.

<sup>32</sup> Toto tvrzení lze považovat za diskutabilní, neboť není v souladu s bádáním ostatních autorů, k nimž se odvolávám, in: ELIADE, *Paměti*, s. 365.

<sup>33</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 291.

získat Hitlerovu důvěru a zachránit si trůn.<sup>34</sup> Tou dobou Eliade působil jako kulturní činitel na ministerstvu zahraničí Rumunska a byl poslán na diplomatické cesty do Londýna a Portugalska.

Během let 1936 – 1940, tedy v době Eliadeho údajného působení v Železné gardě, se v *Pamětech* neobjevuje žádný pokus komentovat politickou situaci v Rumunsku. Mezi lety 1937 až 1941 přispíval Eliade i svými politickými články do novin a časopisů, kde prosazoval legionářské koncepty, které dokazovaly jeho myšlenkové přilnutí k Železné gardě.<sup>35</sup> Prvním takovýmto článkem byl *Cerfa. Ion Moja si Vasil Martin* (Oběť. Ion Moja a Vasil Marin) z ledna roku 1937, ve kterém Eliade pojednával o smrti dvou legionářů a přívrženců Železné gardy. Zde spojil myšlenky Gardy o obětování se svým duchovním pojetím oběti a s prorockým ideálem mužství a křesťanského hrdinství. V článku *O revolutie crestina*<sup>36</sup> (Křesťanská revoluce) z června 1937 se snaží Eliade poukázat na paralelu mezi cílem své mladé rumunské generace a křesťanské revoluce Železné gardy. Jeho legionářská publicistika dosáhla vrcholu uveřejněním článku *Piloti orbi* (Slepí piloti) ze září 1937. Článek představuje typicky propagandistická témata Gardy, a to: židovské „Überfremdung“<sup>37</sup> v mnoha rumunských regionech a hrozbu sjednocení rumunského národa se slovanskými sousedy. V tomto článku je patrná agresivní rétorika Železné gardy a také antisemitismus, ke kterému se Eliade otevřeně hlásí, když píše: „Já vím velmi dobře, že Židé budou křičet, že jsem antisemita, a demokraté, že jsem chuligán nebo fašista.“<sup>38</sup> Politické články se objevovaly v novinách *Cruciada rumanismului* (Křižovatka „rumunství“), které založil C. Z. Codreanu. Eliade figuroval v předvolební kampani Železné gardy a byl zapsán do jejího volebního lístku,<sup>39</sup> což znamená aktivní účast ve vnitřní politice Železné gardy. O Eliadeho politické participaci se zmiňuje i Mihail Sebastian, Eliadeho přítel, ve svých *Denících*. Sebastian popisuje, jak jeho přítel jezdil se štábem Gardy po rumunských vesnicích a byl zapsán na seznam voličů (prosinec 1937). Badatelé M. L. Ricketts a I. P. Culianu se shodují, že by se takovýto čin dal ospravedlnit, i přesto, že se zde nemůže hovořit o Eliadeho volební participaci jen jako o „morální podpoře“, tak to nicméně podle nich ještě neznamená žádné přímé spojení s Gardou.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 295.

<sup>35</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 98-99.

<sup>36</sup> Článek je k dispozici v německém jazyce, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, A75-A79.

<sup>37</sup> Pracovní překlad: „prosazení cizího vlivu“

<sup>38</sup> „Ich weiß sehr gut, daß die Juden schreien werden, ich sei Antisemit, und die Demokraten, ich sei ein Hooligan oder Faschist“, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, A89.

<sup>39</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 100.

<sup>40</sup> Badatelé a také Eliadeho žáci M. L. Ricketts a I. P. Culianu jsou v použité sekundární literatuře označováni jako Eliadeho věrní apologeti. Je například doloženo, že se v roce 1988 I. P. Culianu pokusil telefonicky



Téhož roku se v novinách *Buna Vestire* objevil článek *Proč věřím ve vítězství legionářského hnutí*, pod nímž byl podepsán i Eliade. Sebastianovi neunikl článek z *Buna Vestire* a Eliadovo autorství nezpochybňuje. Z článku cituje několik úryvků, které ho zvlášť upoutaly: „Což může rumunský národ zahynout rozvrácen bídou a syfilidou, podmaněn židy a rozsápán cizinci?“, „Nejvyšším cílem legionářské revoluce je spása národa, jak pravil Kapitán (Codrean)“, „Věřím ve svobodu, v osobnost a v lásku, proto věřím ve vítězství legionářského hnutí.“<sup>41</sup> V debatě s G. Sholemem Eliade popírá spojení s *Buna Vestire* a tvrdí, že s novinami neměl nic společného, ačkoliv se vzdává čistého objasnění. Obhájci Eliadeho (M. L. Ricketts, I. P. Culianu) akceptují Eliadeho vysvětlení, zatímco kritikové (Bergerová) považují Eliadeho za autora článku.<sup>42</sup> Za poslední Eliadeho legionářský článek se pokládá *Libertate si creatie lu Literatura legionara* (Svoboda a stvoření v legionářské literatuře) z ledna roku 1938.<sup>43</sup> Cílem článku bylo oživení folklórního a historického povědomí rumunského národa. V tomto článku se také odráží Eliadeho sebepochopení jako spisovatele a intelektuála. Eliade zde tvrdí, že legionářská literatura musí přirozeně splňovat určitá kritéria a předpoklady (např. písemný talent). Nicméně přiznává, že vytvářet literární umění v rámci legionářské literatury je vcelku nesmyslné. Legionářská literatura má sloužit jen jako prostředek, skrz který mají být dosaženy duchovní hodnoty nové lidské bytosti – svoboda, mužnost, upřímnost - a odrážet ideály legionářské revoluce. Eliade tedy uchopuje svá oblíbená témata a spojuje své charakteristické písemné sebepochopení s legionářskou perspektivou. Spisovatel legionářské literatury má až druhotný význam, v tomto případě se dostává do popředí legionářská počestnost a vytvoření „nového člověka“ jakožto nejvyšší cíl Legie.<sup>44</sup>

## 2.2. Vliv Nae Ionesca

Nae Ionescu (1890-1940) se stal pro rumunskou veřejnost váženou a známou osobností v období mezi světovými válkami. Ionescu studoval filosofii v Bukurešti, Göttingenu a Mnichově. Na podzim roku 1919 se stal vědeckým asistentem svého profesora filosofie

---

kontaktovat Rickettse, aby s ním promluvil o projektu knihy „in defense of Eliade“, in: LIVIU BORDAS, „*Ion Petru Culianu, Mircea Eliade and Felix culpa, With the I. P. Culianu – M. L. Ricketts Correspondence*“, in: MICHAELA GLIGOR, *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, Cluj Napoca: Presa Universitara Clujeana 2014, s. 67-179: 76.

<sup>41</sup> SEBASTIAN, *Deníky*, s. 134.

<sup>42</sup> Ani Leon Volovici nezpochybňuje Eliadeho autorství. Volovici vychází z rumunského originálu *Cruciada rumanismului* kde se píše, že Eliade byl členem Železné gardy, Voloviciho překlad: „We learn that Mr. Mircea Eliade, who is a member of the dissolved Iron Guard group...“, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 125.

<sup>43</sup> Článek je k dispozici v německém překladu, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, A105-A107.

<sup>44</sup> MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 101.

Constantina R. Morta na Bukureštské univerzitě, posléze zde působil jako docent přednášející logiku, metafyziku a filosofii náboženství. Ionescu nechápal filosofii jako řemeslo, ale především jako životní poslání. V důsledku jeho „empirické metody“ - výchozí bod jeho filosofie je ve Skutečnosti – rozuměl filosofii jako aktu žití a zkušenosti. Centrální naukou v jeho filosofii se stal koncept „rovin skutečnosti“ (Wirklichkeitsebenen), které se odlišují svou relativní mírou, lépe řečeno svým vztahem k Absolutnu. Ionescu se též věnoval filosofii náboženství a fenomenologii náboženství, na něž nahlížel ve svém pojetí empirické filosofie. V učebnici literárních dějin Rumunska od C. Călinescu (1899-1965) je Ionescu kritizován za svůj styl přednášení. Călinescu vyjadřuje názor, že Ionescu není žádný filosof a chová se jako by byl „Sokrates Rumunska“. Ionescu si zakládal na metodě volného myšlení, nastiňoval filosofické problémy, tázal se studentů a snažil se o společnou diskuzi.<sup>45</sup>

V roce 1925 Mircea Eliade imatrikuloval na katedře filosofie a filologie univerzity v Bukurešti a zde se seznámil s Naem Ionescem, tou dobou docentem přednášejícím logiku, metafyziku a filosofii náboženství. Profesor Nae Ionescu byl již také znám pro své extrémně pravicové a antisemitské názory.<sup>46</sup> Nae Ionescu byl považován za zakladatele a hlavního ideologa Železného gardy. Železná garda dokonce převzala filosofický směr opírající se o náboženský mysticismus, který Nae Ionescu vytvořil. Tato unikátní ideologie v rámci evropského fašismu, tzv. naismus, se zakládala na přesvědčení, že „politický zločin přestává být zločinem, neboť je založen na vyšším principu a je diktován čistým úmyslem“.<sup>47</sup> Citace z *Deníků* Mihaila Sebastianu, kde se Nae Ionescu zmiňuje o naismu, zachycuje dle Sebastianu ústřední bod ideologie: „Můj milý, klidně se můžeš smát, ale mezi člověkem, který tě zabije, aby tě pohaněl, a jiným, které udělá totéž, ale s bolestí v srdci, je velký rozdíl.“<sup>48</sup>

Nae Ionescu byl pravděpodobně takto výmluvný i na akademické půdě. V politickém myšlení ovlivnil nejenom Eliadeho, ale i další rumunské intelektuály z Bukureštské univerzity jako byl např. Emil M. Cioran (1911-1995) nebo Eugene Ionesco (1909-1994).<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Ionescuv životopis, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 6-9.

<sup>46</sup> Kořeny Ionescova antisemitismu datuje Volovici do roku 1926, kdy Ionescu v několika svých článcích tvrdil, že základem moderní kultury byla „monumentální stavba Spinozovy filosofie“, pronikající více do hloubky - židovský duch, „podivný a neznámý prvek“, který osudně zvrátil vývoj evropské kultury. K tomu Ionescu dle Volovicu převzal některé argumenty „starého“ antisemitismu a následně je prezentoval na veřejnosti, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 100.

<sup>47</sup> TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 284.

<sup>48</sup> Citace z ledna 1938, in: SEBASTIAN, *Deníky*, s. 144.

<sup>49</sup> „Nešťastná generace“ intelektuálů, ke které se Eliade řadí, je v sekundární literatuře hojně diskutována.

A stejně jako Eliade jsou i oni spojováni s fašismem.<sup>50</sup> E. Ionesco se však po emigraci do Francie od fašismu distancoval a vyjádřil se o mladé rumunské generaci jako o „obětech nenávisti zesnulého Nae Ionesca“, který stvořil „hloupé, děsivé a reakcionářské Rumunsko“, přičemž Eliadeho označil za „druhého viníka“, neboť „je zodpovědný za to, že táhl za sebou část své generace a všechny mladé intelektuály.“<sup>51</sup> Zčásti citovaný dopis potvrzuje, že N. Ionescu byl charismatický a přitažlivý profesor, kterému nedělalo problém upoutat cílovou skupinu intelektuálů.

„Cítili jste, že to, co Nae Ionesco říká, v žádné knize nenajdete. Bylo to něco nového, co vznikalo a usouvztažňovalo se za katedrou přímo před vašimi očima právě teď. Bylo to osobité myšlení, a pokud vás tento způsob myšlení zajímal, věděli jste, že nikde jinde se s ním nesetkáte, že musíte přijít sem a čerpat od pramene. Muž na stupínku se na vás přímo obracel, nastoloval před vámi nové problémy a učil vás je řešit, nutil vás přemýšlet.“<sup>52</sup> Z této citace je patrné, že Ionescu pro Eliadeho znamenal více než jen oblíbeného profesora.<sup>53</sup> Později Eliade píše, že se profesor stal dokonce jeho mistrem a „průvodcem“, který mu byl dán, aby naplnil svůj osud. Naplněním svého osudu Eliade míní v první řadě tvorbu v zájmu kultury, což „mu Dějiny jako jediné umožnily“.<sup>54</sup> Zmínky o profesorovi jsou v *Pamětech* velmi časté a vždy pozitivní, pár odkazy naráží i na jeho politické aktivity, které nehodnotí. Z jejich vztahu se vyvinulo silné přátelství již za dob Eliadeho studií. Například ve 30. letech byl Eliade obviněn z psaní pornografické literatury a soudně stíhán. Nae Ionescu u soudu svědčil v Eliadeho prospěch a Eliade byl nakonec zproštěn všech obvinění.<sup>55</sup>

V roce 1928 se sta Ionescu šéfredaktorem deníku *Cuvantul*, o čtyři roky později musel ale z funkce odstoupit kvůli politické situaci. Deník znovu vedl až na konci 30. let. Deník *Cuvantul* se stal po svém založení v roce 1924 známým politickým časopisem v hlavním rumunském městě, vznikl jako extrémně pravicový politický tisk, jenž byl silně ovlivněn antisemitistickými postoji rumunské společnosti a ortodoxním křesťanstvím. Pamfil Seicaru, vedoucí redaktor *Cuvantulu*, nabídl post redaktora i Eliademu, u čehož byl Nae

---

<sup>50</sup> CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 104.

<sup>51</sup> V uvozovkách cituji z dopisu, který napsal Eugene Ionesco v září 1945, in: CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 106-107. Dopis se objevuje i, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 92.

<sup>52</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 114.

<sup>53</sup> Leon Volovici se domnívá, že Ionescu je plně zodpovědný za Eliadeho politický obrat a přilnutí k Železné gardě. Ionescu podle Voloviciho sloužil jako jakési „rameno“, které podpíralo politického Eliadeho, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 143.

<sup>54</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 360.

<sup>55</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 331.

Ionescu, jelikož Eliadeho doporučil.<sup>56</sup> Eliade posléze nabídku přijal. Společné působení v deníku Cuvantul bylo pro jejich vzájemný vztah tím nejdůležitějším obdobím. Nae Ionescu přispíval do deníku převážně politickými články, které někdy psal i pod pseudonymy jako Skythles nebo Kalikles. V tom se lišil od Eliadeho, který se zabýval takřka vším možným. Jeho okruh témat byl široký, dotýkal se sociologických, etnologických, lingvistických i etymologických otázek. V Cuvantulu se tiskly jeho religionistické články týkající se symboliky posvátných stromů, měsíce a podsvětí. Ve svých příspěvcích kladl zvláštní důraz na rumunskou spiritualitu.<sup>57</sup> Během třicátých let Eliade napsal pro Cuvantul dohromady přes tisíc článků.<sup>58</sup> Ve svých *Pamětech* Eliade píše, že svůj vztah k Ionescovi se stal nejdůvěrnější právě v době jeho nástupu do redakce Cuvantulu. Zkušenost s deníkem popisuje Eliade následovně: „Do redakce jsem docházel téměř každý večer, okouzlen vším, co jsem kolem sebe viděl, sledoval prudké výpady Pamfila Seicara, poslouchal Gongopolovy rozpravy s Nae Ionescem i tiché komentáře redaktorů. S železnou pravidelností jsem přinášel fejetony, psal jsem je bez námahy, někdy i s ‚tvůrčím nadšením‘, protože jsem si mohl psát, o čem jsem chtěl.“<sup>59</sup>

### 2.3. Aféra Mihail Sebastian

Mihail Sebastian (1907 - 1945), rumunský dramatik židovského původu, se stal velmi blízkým přítelem Mircei Eliadeho v období mezi světovými válkami. Sebastian vystudoval práva, ale již od svých dvaceti let se věnoval literatuře, skrze niž se dostal do prostředí rumunských intelektuálů v hlavním městě a seznamuje se s významnými osobnostmi působící na Bukurešťské univerzitě. Svůj Deník si Sebastian začal psát ve 28 letech, v té době se již pohyboval v onom okruhu rumunských intelektuálů, kam patřil Mircea Eliade, mimo něj také Eugene Ionesco, Camil Petrescu, Liviu Rebreanu, Mihail Sadoveanu, Emil M. Cioran či Constantin Noica. Ve svých *Denících 1935-1945* se Sebastian pokoušel vypořádat s každodenní realitou meziválečného Rumunska, převážně s antisemitismem ze strany většinové společnosti, ale také s měnící se politickým smýšlením jeho přátel. Většina Sebastianových přátel právě začínala sympatizovat s nastupující extrémně pravicovou politikou, což většinou ukončilo jejich vzájemné přátelství. Deníky také mohou

---

<sup>56</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 129.

<sup>57</sup> RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 185

<sup>58</sup> Je zajímavé si povšimnout Eliadeho publikační činnosti. Výše byly uvedeny články, které se nějakým způsobem dotýkaly politických témat. Jen dva z nich (*Slepi Piloti* a *Proč věřím ve vítězství legionářského hnutí*) lze dle mého názoru označit za explicitně antisemitské, jelikož je v nich možné rozpoznat například „obviňování židů, jakožto pospolitosti, z odpovědnosti za skutečné či smyšlené chyby a špatnosti zaviněné židovským jedincem či skupinou židů“.

<sup>59</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 130.

být nápomocné při dokreslení politické situace v Rumunsku, převážně jako konfrontace s antisemitismem a protizidovskými pogromy.<sup>60</sup> Mihail Sebastian přežil ve zdraví konec 2. světové války a pád hitlerovského Německa, zemřel však krátce na to, ještě v roce 1945, na následky automobilové nehody.<sup>61</sup>

Ze zmínek a odkazů v *Denících* a *Pamětech* vyplývá, že vztah Mihaila Sebastianiana a Mircei Eliadeho nebyl povrchní, naopak se mezi těmito dvěma autory vyvinulo přátelství. Jejich přátelský vztah ovšem narušily stále častější politické diskuze, o nichž jsou záznamy jen v *Denících* Mihaila Sebastianiana. I přesto, že se Sebastian většinou snažil vyhýbat politickým střetům, nesetkala se jeho snaha vždy s úspěchem. Na veřejnosti zaujímal Eliade extrémní pravicový postoj, když byl ale v přítomnosti Sebastianiana, snažil se mírnit a „rozuměli si dobře“.<sup>62</sup> Sebastian ovšem postupem času sám vycítil, jak jeho přítel stále více tíhne k extrémní pravici. V listopadu roku 1935 mu Eliade dokonce řekl: „Všichni velcí tvůrci drží s pravici.“<sup>63</sup> O rok později je situace o to napjatější a dochází k roztržce při společné večeři. Eliade se dozvěděl od C. Z. Codreana o údajné kolaboraci s Rusy, přichází bouřlivá reakce a nesmyslné osočování. Po tomto incidentu si Sebastian zapsal do *Deníku* následující záznam: „Je to zcela důsledný pravičák (Eliade). V Habeši držel s Italy. Ve Španělsku s Frankem. U nás s Codreanem. Jen se to snaží – a jak trapně – zakrývat, aspoň přede mnou. Jenže občas to v sobě neudrží a pak řve jako včera večer. On, Mircea Eliade, slepě věří tomu, co píše Universul. Jeho zdrojem informací je Stelian Polescu (advokát a politik, ředitel deníku Universul), jemu slepě věří. A má ve zvyku naivně se rozhořčovat, zvyšovat hlas a potom bez sebemenšího úsměvu přicházet s těmi nejpodivnějšími nápady, které slyší ve městě, v redakcích časopisů jako Vremea a Cuvantul. Rád bych z našich rozhovorů vyloučil sebemenší zmínku o politice. Ale cožpak to jde? Ulice volky nevolky stoupá až k nám a já i v té nejneškodnější úvaze cítím stále větší trhlinu mezi námi. Ztratím snad Mirceu pro tak málo? Mohu zapomenout na všechno, co je v něm výjimečné, na jeho velkorysost, jeho vitalitu, poctivost, lásku, na všechno, co je v něm mladé, dětské,

---

<sup>60</sup> Víceméně každý badatel, k němuž se odvolávám, cituje Sebastianovy *Deníky*. V recenzích se objevuje tvrzení, že *Deníky* mohou být využity v mnoha oblastech, od historie k politologii, srov. DENISE ROMAN, „Review of Mihail Sebastian. Journal 1935-1944“, *The Slavic and East European Journal* (1/2002): s. 201-203: 203. Současně se objevuje názor, že výjimečnost *Deníků* spočívá v tom, že nikdy nebyly zamýšleny k publikování, in: ANNE APPLEBAUM, „When in Romania“, *Reviews the book ‚Mihail Sebastian Journal: 1935-1944‘*, *New Criterion* (3/2001): s. 66. I. P. Culianu ovšem odmítl autenticitu *Deníků* s odůvodněním, že se jedná o „subjektivní dokument, který nic nedokazuje“, in: BORDAS, „Ion Petru Culianu...“, s. 67-179: 71.

<sup>61</sup> SEBASTIAN, *Deníky*, úvod.

<sup>62</sup> SEBASTIAN, *Deníky*, s. 31.

<sup>63</sup> *Tamtéž*.

upřímné?“<sup>64</sup> Z této citace skutečně vyplývá, že se Eliade choval dvojím způsobem, jak bylo uvedeno výše. Od roku 1935 vrcholilo politické nadšení a pravicová Železná garda se v Rumunsku těšila výsadnímu postavení.<sup>65</sup> Sledování politického dění představovalo jednu z nejdůležitějších činností v Eliadeho životě, jelikož prostředí politických deníků bylo součástí jeho každodenního života.<sup>66</sup> V tomto případě považují faktory ovlivnění Eliadeho politického myšlení natolik silné, aby bylo možné, že se Eliade bouřlivě rozhořčoval i před svým blízkým přítelem židovského původu.

Koncem roku 1937 prožívá Sebastian jedno z nejkrizovějších období života. Nastává zlom, připadá mu, že během tak krátké doby přišel o skoro vše, co měl. Ztratil postavení a řadu přátel.<sup>67</sup> Domnívám se, že tato existenční krize nastala z důvodu Sebastianova židovského původu.<sup>68</sup>

Za definitivní konec přátelství s Eliadem považoval Sebastian situaci, kdy mu oznámil, že plánuje vycestovat kvůli strachu o svůj život z Rumunska a Eliade jen souhlasil. Posléze už spolu neudržovaly styky jako dříve, ale vždy, když se Sebastian o něm něco doslechl, v *Denících* se k tomu vyjádřil. Například v době Eliadeho pobytu ve vězení v srpnu roku 1938 jeho členství v Gardě omlouvá trapnou dětinskostí a cítí nad ním lítost. O rok později se dozvídá, že se z Eliadeho stal ještě větší „germanofil“ a jejich společný přítel, Titel Cormanescu, Sebastianovi reprodukuje Eliadeho slova: „Polský odpor ve Varšavě je odpor židovský. Jen Židé jsou s to vydírat tím, že na frontu posílají ženy a děti, a zneužívat tak německých morálních zábran. Němci nemají sebemenší zájem cokoli v Rumunsku ničit. Zachránit nás může jen proněmecká politika. Řešením je jen vláda pod vedením Georga Bratiana a Nae Ioneska. Sověti už nepředstavují nebezpečí, jednak proto, že upustili od komunismu – ostatně nezapomínejme, že komunismus není totéž co marxismus a nemusí být nutně židovský -, a dále proto, že (Sověti) upustili od myšlenky zmocnit se Evropy a postupují výlučně do Asie. Co se děje na hranici v Bukovině je skandál, protože k nám pronikají další vlny Židů. Nežli Rumunsko opět zaplavené Židáky, to raději německý

---

<sup>64</sup> SEBASTIAN, *Deníky*, s. 81.

<sup>65</sup> V této době začali podporovat Gardu i němečtí nacisté, in: TREPTOW, *Dějiny Rumunska*, s. 285.

<sup>66</sup> Srov. ELIADE, *Paměti*, s. 130.

<sup>67</sup> Jako jediného Sebastian jmenuje Eliadeho a nazývá ho „nejdražším přítelem“, in: SEBASTIAN, *Deníky*, s. 135.

<sup>68</sup> Zde by se hodilo srovnání s českým spisovatelem židovského původu, Franzem Kafkou, jenž se nacházel v obdobném duševním rozpoložení. V jeho případě se hovoří o tzv. „židovské sebenenávisti“, kterou popisuje v dopise Mileně Jesenské. Na rozdíl od M. Sebastiany Kafka explicitně nenáviděl své židovství a viděl v něm příčinu všeho „zla“. Osobně se přiklání k názoru, že, ačkoliv Sebastian tak ostře nedemonstruje v *Denících* nenávist k své židovské identitě, příčina jeho krize byla totožná s Kafkovou, srov. FRANZ KAFKA, *Dopisy Mileně*, Praha: Český spisovatel 1993, s. 47. To podporuje tvrzení, že antisemitismus byl v Rumunsku běžným prvkem a narodit se zde jako Žid neznamenalo příliš šťastný osud.

protektorát.“<sup>69</sup> I přes tento a jiné radikální výroky, Sebastian Eliadeho dokola omlouvá, sleduje jeho aktivity a snaží se o kontakt. Sebastianův přístup v tomto ohledu působí iracionálně. Zde Sebastian rezignoval na hodnocení Eliadeho uvažování a byl přesvědčen, že výroky komentář nepotřebují. Jeho rezignované stanovisko dávám do souvislosti s výše zmíněnou krizí a také s tím, že Sebastian vskutku cítil k Eliademu neobyčejné přátelství a nechtěl o něj v žádném případě přijít.<sup>70</sup>

Jako aféra Mihail Sebastian bývá považován text předmluvy Nae Ionesca k Sebastianově prvnímu románu *Dva tisíce let*. To, jak Sebastian reagoval na Ionescovu předmluvu, o kterou ho sám Sebastian požádal počátkem třicátých let, popisuje Eliade ve svých *Pamětech*. Sebastian si touto dobou *Deníky* nepsal a v dalších letech se k této události nevracel. Eliade píše, že jednoho odpoledne v roce 1933 ho přišel Sebastian navštívit. Byl celý bledý a přepadlý v obličeji. Sebastian Eliademu oznámil, že Ionescu mu dal svou předmluvu k jeho románu, okomentoval ji slovy „Je to tragédie, jako odsouzení na smrt“ a podal mu Ionescův rukopis.<sup>71</sup> Eliade si rukopis přečetl. Ionescu v předmluvě psal, že Jidáš trpěl proto, že trpět musí. Když Židé odmítli Ježíše Krista jako mesiáše, přivolali na sebe utrpení, které provázelo jejich národ v celých svých dějinách, z toho důvodu Ionescu nazýval Židy jako opozdilce na cestě ke spáse. Celý úvod tedy nesl náboženské prvky a měl jasný antisemitský podtext, i přesto, že román o náboženství nepojednával. Eliade se zprvu divil Ionescově úvodu, jelikož se mu Ionescu svěřoval s tím, jak by rád „pověsil novinářinu s politikou na hřebík a věnoval se svým hebraistickým studiím“. Následně Eliade vyložil předmluvu jako Ionescův ústupek vzhledem k jeho názorům a snahám o vstup do královské politiky. Nae Ionescu předpokládal, že příště už ho bude číst jen extrémně pravicové publikum a chtěl jen ukázat svůj názor na „židovskou otázku“.<sup>72</sup> Udělal to prostě tak, aby měli v tomto všichni jasno. Eliade vyjadřuje v *Pamětech* lítost nad Sebastianem, kterého se útočná předmluva dotkla především proto, že se jednalo o jeho první román a Nae Ionescu byl také jeho přítel.<sup>73</sup> Eliade poté publikoval novinový článek *Judaismus a antisemitismus*<sup>74</sup> jako repliku na polemickou diskuzi ohledně Sebastianova románu *Dva tisíce let*. Tímto článkem Eliade vstoupil do diskuze, pokusil se uklidnit situaci a zmírnit antisemitské tendence intelektuálů, ale bohužel marně.<sup>75</sup> O

<sup>69</sup> SEBASTIAN, *Deníky*, s. 238-239.

<sup>70</sup> Srov. SEBASTIAN, *Deníky*, s. 114-115.

<sup>71</sup> ELIADE, *Paměti*, s. 309.

<sup>72</sup> *Tamtéž*.

<sup>73</sup> *Tamtéž*.

<sup>74</sup> Článek je k dispozici v německém jazyce, in: MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, A27-A39.

<sup>75</sup> V článku Eliade napadá platnost teologicky ospravedlnitelného antisemitismu. Zastává názor, že dogmata

několik let pozdější článek *Piloti orbi* (Slepí Piloti) se od tohoto podstatně lišil. Tento posun je pravděpodobně v úzké souvislosti s koncem roku 1936 a Eliadeho přilnutí k Železné gardě.<sup>76</sup>

## 2.4. Eliade po roce 1940

V roce 1941 opustil Eliade natrvalo Rumunsko a stal se kulturním atašé v Portugalsku, kde uplatnil své předchozí zkušenosti se zahraniční politikou a hájením zájmů své rodné země, které nabyl v Londýně. Zde se nadále věnoval literární činnosti a v roce 1942 publikoval esej s názvem *Salazar a portugalská revoluce*.<sup>77</sup> Tento spis je označován jako „chvalo zpěv“ na portugalského diktátora Antónia de Oliveira Salazara (1889-1946). Eliade věnoval knihu generálu Železné gardy, Ionu Antonescovi (1882-1946). R. Reschika, profesor filosofie v německém Freiburgu, tvrdí, že je zde diktátor Portugalska prezentován jako politický vzor.<sup>78</sup> Ve spise si Eliade klade otázku, zda je možná „spirituální revoluce“. Eliade zastával názor, že v Salazarově Portugalsku, jako jediném státu na světě, by mohly revoluční ideály dosáhnout svých cílů, jelikož byl tento křesťanský totalitní stát postaven v první řadě na „lásce“. V eseji Eliade prezentoval své pojetí duchovní revoluce, požadavek návratu ke korporatismu a definici národa, která stojí na principu všeobjímající lásky. Mnoho odborníků se domnívá, že v eseji Eliade naplno odkryl své ideály a vztah k Železné gardě.<sup>79</sup>

V roce 1945 Eliade přesunul své působení do Francie. Nevěnoval se zde již diplomatickým službám, ale přednášel na francouzské École Pratique des Hautes Études v Paříži.<sup>80</sup> Na pařížských univerzitách působí již dříve zmínění rumunští intelektuálové, Emil M. Cioran a E. Ionescu. Na rozdíl od nich, Eliade zcela jinak vnímal svou rumunskou identitu. On se ve Francii viděl jako putující učenec v „exilské Odysee“ a byl hrdý na svou rumunskou identitu. Naproti tomu Eugene Ionesco i Emil M. Cioran nepřiliš upozorňovali na své rumunské kořeny. Například Emil M. Cioran začal postupem času publikovat jen ve

---

církve nepotvrzují věčné zničení Židů, jak píše Ionescu v předmluvě, srov. VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 104.

<sup>76</sup> Volovici se domnívá, že Eliade prodělal zásadní změnu v myšlení po roce 1930. Změna nastala v souvislosti s jeho vzrůstajícími sympatiemi k Železné gardě, kde byl antisemitismus ideologicky ospravedlněn. Do této doby byl dle Voloviciho Eliade vzdálen od antisemitských postojů, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 191.

<sup>77</sup> Esej je považována za poslední Eliadeho svazek, který se vztahuje k politice, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 141.

<sup>78</sup> RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 190.

<sup>79</sup> Srov. MÜLLER, *Der frühe Mircea Eliade*, s. 102.

<sup>80</sup> RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 213.



francouzštině a svou mateřskou rumunštinu odmítl používat.<sup>81</sup>

Začátkem druhé poloviny 20. století Eliade natrvalo opustil evropský kontinent a usadil se ve Spojených státech Amerických. V době Eliadeho působení na Chicagské univerzitě až do jeho skonu v roce 1986 není známo, že by se on sám vyjadřoval ke svým dřívějším politickým aktivitám. Eliadeho *Paměti* z tohoto období obsahují nejméně materiálu, a není zde žádné místo, kde by se zabíral politikou. Přesto již touto dobou diskuze ohledně jeho politických postojů v časech meziválečného Rumunska probíhaly.<sup>82</sup>

V románu *Ravelstein* filosofa a spisovatele Saula Bellowa vystupuje postava univerzitního profesora jménem Radu Griesescu, jenž je ztotožňován s Mirceou Eliadem.<sup>83</sup> Ravelstein je fiktivní portrét Allana Blooma, profesora na Chicagské univerzitě a významného politologa. Vypravěč Chick je identifikován se samotným autorem Saulem Bellowem. Titulní hrdina Ravelstein se nachází na sklonku života a vede hovory filosofického rázu s blízkým přítelem Chickem. Rozhovory jsou snad identické s těmi, které vedl Saul Bellow s Allanem Bloomem ve skutečném životě.<sup>84</sup> Nejednou se Ravelstein zmíní o postavě profesora Griesesca, původem z Rumunska, se kterým se setkává na Chicagské univerzitě.

Ravelstein i Chick jsou oba Židé. Ravelstein, který onemocněl nevyléčitelnou chorobou AIDS, přemýšlí na smrtelné posteli o postavení Židů ve světě a antisemitismu. Ravelstein prozrazuje Chickovi, že o Griesescovi píší historikové jako o příslušníku Železné gardy, jež je spojována s rumunskou předválečnou fašistickou vládou. Ravelstein také tvrdí, že Griesescu byl kulturním činitelem na ministerstvu zahraničí v době nacistické vlády v Bukurešti.<sup>85</sup> „Jako rumunský nacionalista se dopouštěl na Židech násilí. Nebyl ani árijec, ne, byl Dák.“<sup>86</sup> Chick ale přesto nepovažoval Griesesca za nenávistného antisemitu, tvrdil, že Griesescu měl právo hlasovat a byl vyzván, tak se projevil a hlasoval. Chick v rozhovoru se svou ženou popisuje Griesesca následovně: „Byl ale podezřelý – údajně se paktoval s rumunskými zabijáky. A já se prý neumím ztotožnit s těmi lidmi naraženými na

---

<sup>81</sup> CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 115-123.

<sup>82</sup> Například Eliadeho žák Pernet od roku 1966, kdy se dozvěděl o spojení Eliadeho s antisemitismem, věnoval speciální pozornost tomu, co Eliade řekl, přičemž tvrdí, že jeho projev byl vždy „bez nejmenší stopy antisemitismu“. Z toho Pernet vyvodil, že ať jeho minulost byla jakákoliv, „Eliade se změnil“, in: HENRY PERNET, *Lasting impressions: Mircea Eliade*, in: MICHAELA GLIGOR, *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, s. 9-35: 27.

<sup>83</sup> Přikláním se ke správnosti domněnky, že postava Radu Griesesca je totožná s Mirceou Eliadem, neboť jsem v románu nenalezla žádný charakteristický rys, kterým by se jeden od druhého zásadně odlišoval.

<sup>84</sup> SAUL BELLOW, *Ravelstein*, Praha: Volvox Globator 2002, úvod.

<sup>85</sup> BELLOW, *Ravelstein*, s. 94.

<sup>86</sup> Podobá se, že některé Ravelsteinovy výroky ohledně Griesesca jsou předpojaté a nezakládají se na materiálních důkazech. Nicméně z nich vyplývá, že diskuze týkající se Eliadeho politických aktivit byla na Chicagské univerzitě svým způsobem aktuální.

háky. Přesto ho Ravelstein správně odhadl. Ten proslulý vzdělaný učenec Griesescu byl stejně nacista.<sup>87</sup>

V únoru roku 1946 se poprvé objevily pokusy o spojení Eliadeho s fašismem, a to na francouzské École de Pratique hautes Études, kde přednášel Eliade i jeho blízký přítel a religionista George Dumezil. Zde byl vyvěšen plakát přeškrtnutý svastikou, jenž inzeroval Eliadeho seminář. Dalšího odsouzení ze strany veřejnosti se dostavilo již v březnu téhož roku znovu na francouzské École. V Chicagu většina studentů univerzity a široká veřejnost nevnímala Eliadeho etnické kořeny a nespojovala si jeho osobu s fašistickou minulostí. Po smrti Codreana Eliade čistě popřel aktivity Železné gardy, zdá se, jako kdyby Eliade zapomněl, že před rokem 1938 patřila Železná garda k „teroristickým organizacím“.<sup>88</sup> Eliade nikdy nemluvil o své angažovanosti v Železné gardě během pobytu na Chicagské univerzitě. V celé své *Autobiografii*,<sup>89</sup> vydané v 80. letech, se nijak nedotýká své politické minulosti a naopak se ji pokouší skrýt. V osmdesátých letech se útoky proti osobě Mircei Eliadeho objevovaly v hojném počtu a v Itálii byla diskuze kolem Eliadeho minulosti také velmi živá.<sup>90</sup> Nicméně na ně podle Maiella nereagoval sám Eliade, nýbrž jeho „nejvěrnější“ chicagský student Ioan Petru Culianu. V roce 1977 publikoval jeden ze studentů Alfonsa Maria di Noly, profesora religionistiky, diplomovou práci o osobnosti M. Eliadeho. Profesor Alfons M. Di Nola ji následně používal jako zdroj k publikaci některých svých článků. Di Nola také čerpal informace z izraelského tisku Toladot vydávaného v rumunštině. Roku 1972 byl v prvním vydání tisku Toladot uveřejněn tzv. Eliadeho spis (Dosarul Mircea Eliade). Objevily se zde některé Eliadeho údajné výroky z meziválečného Rumunska čerpající z novinových článků v Buno Vestire.<sup>91</sup> Tyto výroky, podobně jako další tvrzení údajně vyřčená Eliadem ve 30. letech a citovaná v Toladot, stačily podle Maiella k tomu, aby v Itálii vzbudily pozornost ohledně jeho politických aktivit, Železné gardy a rumunské formě fašismu.<sup>92</sup>

## 2.5. Shrnutí

Podle všeho byl Eliade silně ovlivněn svou dobou a prostředím, v němž se pohyboval.

---

<sup>87</sup> BELLOW, *Ravelstein*, s. 147.

<sup>88</sup> CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 109 – 111.

<sup>89</sup> Zde mám na mysli oba svazky: ELIADE, *Autobiography Volume I*, s. 1-335; ELIADE, *Autobiography, Volume II*, s. 1-224.

<sup>90</sup> O významnosti diskuze v Itálii pojednal italský badatel Giuseppe Maiello, in: GIUSEPPE MAIELLO, „Ještě o Železné gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, *Pantheon*. (2/2007): s. 193-201.

<sup>91</sup> Zmínky o „Eliadeho spisu“ se objevují i v další použité literatuře. Například: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism...*, 142.

<sup>92</sup> MAIELLO, „Ještě o Železné Gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, s. 194.

Politická situace v meziválečném Rumunsku a prostředí pravicově orientovaných intelektuálů a stoupenců Železné gardy mohly vytvořit Eliadeho světonázor. Zdá se, že Eliade jednoduše a nekriticky přijal antisemitismus obdobně jako jiné dobové myšlenky. O antisemitismu a jeho značným dopadům na rozmanité struktury rumunské společnosti pojednal rumunský historik židovského původu Leon Volovici. V otázce Eliadeho antisemitismu se přiklání k výsledku jeho práce, jelikož Volovici měl k dispozici nejvíce podkladů, a to především v podobě Eliadeho rumunských článků z 30. let, ovládal rumunský jazyk a díky tomu nemusel přejímat tvrzení jiných badatelů nebo se u nich inspirovat. Jeho výzkum je založen na zdrojích z knihovny rumunské akademie v Bukurešti; knihovny univerzity v Jasech; archivů a knihovny Yad Vaschem v Jeruzalémě; výzkumného centra rumunského judaismu Hebrejské univerzity v Jeruzalémě; rumunské knihovny ve Freiburgu, univerzitní knihovny mezinárodní dokumentace ve francouzském městě Nanterre, přičemž si jako jeden z mála uvědomil složitost rozumění „židovské otázky“ „v dnešní době“ (rok 1991).<sup>93</sup> Volovici tvrdí, že v době, kdy byla Železná garda hlavní politickou i společenskou silou, antisemitismus v Rumunsku nabyl novou formu. Na začátku byla xenofobie, odpor k cizincům, avšak legionářům termín antisemitismus zněl vulgárně a „tradiční antisemitismus“ v násilné formě (tzv. „výtržnický“) odmítali. Legionáři v čele s Nae Ionescem zastávali „metafyzický antisemitismus“, který nabyl teologického výrazu a judaismus jako židovské náboženství se dostal do opozice k „ideálnímu křesťanství“.<sup>94</sup> Dle Voloviciho se Eliade nezajímal o definici a přál si ospravedlnit „politický a ideologický antisemitismus“, současně pro Eliadeho představoval termín antisemitismus konstrukt, vágní a nepraktický pojem.<sup>95</sup> Eliade rovněž nevyhledával „metafyzický antisemitismus“ jako Nae Ionescu ani nevytvořil protižidovský mysticismus, nýbrž se u něj jednalo o „antisemitismus důvodu“: „Podstata ‚židovské otázky‘ byla demografická (‘invaze’) a sociální; mnoho Židů v důležitých sférách společenského života.“<sup>96</sup> K tomuto závěru Volovici dospěl na základě analýzy a interpretace Eliadeho článků vyskytujících se v rumunských novinách a časopisech, přičemž se domnívá, že na rozdíl od ostatních intelektuálů, kteří byli stoupenci legionářského hnutí a plně podporovali „antisemitský program Železné gardy“, Eliade zdůrazňoval odlišné hodnoty:

<sup>93</sup> VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism...*, vii, xi.

<sup>94</sup> Antagonismus k Židům v případě „metafyzického antisemitismu“ se zakládal na filosofických argumentech, tedy ne na fyzických útocích, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 95-97.

<sup>95</sup> Volovici vychází z Eliadeho článku „Compromiterea rumanismului“ z listu *Vremea* (1934), který je k dispozici jen v rumunštině, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 121.

<sup>96</sup> „The nature of the Jewish question was demographic (‘invasion’) and social; there were too many Jews in the important spheres of social life“, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 126.

„křesťanského ducha, spiritualismus, mesianismus, morální regeneraci, nového člověka“; a antisemitismus Železné gardy pro něj nebyl centrálním elementem.<sup>97</sup>

Eliade se přirozeně nemusel přizpůsobit diktátu doby a mohl si přisvojit odlišné ideály, pravděpodobně tak však neučinil a po roce 1940 se ke své minulosti nevracel.<sup>98</sup> Důvod Eliadeho mlčení dle mého názoru mohl spočívat v tom, že si v žádném případě nechtěl uvědomit svou chybu a její důležitost z iracionální obavy možného ohrožení celé jeho tvorby a budoucí badatelské činnosti.<sup>99</sup> Autor Matei Calinescu ve své práci *Eliade and Ionesco in the Post–World War II Years: Questions of Identity in Exile* uvádí teorii, podle které se Eliade bál nepochopení, což by mohlo způsobit nepřijetí jeho celkové práce - ať už by šlo o jakékoliv uchopení jeho minulosti, a to nejen z hlediska širší veřejnosti, ale i něho samého, mohla by být poškozena celková recepce jeho dosavadní odborné činnosti. Tuto teorii potvrzuje celkové vyznění Eliadeho *Pamětí*, ze kterých vyplývá výsadní postavení odborné práce v jeho životě. V tomto směru si troufám tvrdit, že Eliade byl chorobně závislý na své práci, což mohlo hraničit až s fanatismem. „Již v 'exilu' ve Francii se obával, že kdyby vyšla najevo jeho minulost, znamenalo by to oslabení jeho kreativity a svobodný projev geniality, (který nemá podle jeho názoru co dočinění s politickým myšlením).“<sup>100</sup> Také v rozhovoru s Claudem-Henri Rocquetem Eliade zdůrazňuje, že obraz světa a způsob myšlení nelze pochopit jen z jednoho jeho díla.<sup>101</sup> V tomto rozhovoru, který si kladl za cíl představit Eliadeho intelektuální snažení v celé jeho šíři, Eliade popírá jakékoliv spojení s politikou za dob svého mládí v Rumunsku,<sup>102</sup> což dle mého názoru představuje Eliadeho typickou reakci.

---

<sup>97</sup> *Tamtéž*.

<sup>98</sup> Calinescu píše, že ani Eliadeho druhá žena Christinel, se kterou Eliade žil 36 let, nevěděla o manželově politické minulosti, in: CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 114.

<sup>99</sup> S podobným závěrem přichází i Leon Volovici, který aplikoval slova Karla Jasperse „neuvědomoval si intenzitu své dřívější chyby“ (vztahující se ovšem k Martinu Heideggerovi) na Eliadeho, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 145. Mimo jiné se pokusy o srovnání Eliadeho a Heideggera vcelku hojně vyskytují v použité sekundární literatuře.

<sup>100</sup> CALINESCU, „Eliade and Ionesco...“, s. 103-131: 115.

<sup>101</sup> MIRCEA ELIADE, *Ordeal by Labyrinth, Conversation with Claude Henri-Rocquet*, United States of America: The University of Chicago 1982, s. 187.

<sup>102</sup> Rocquet: „Were you very much concerned with ‘politics’ - to put it at its simplest – in your young days?“ - Eliade: „In Romania, not at all.“, in: ELIADE, *Ordeal by Labyrinth*, s. 53.

### 3. JUDAISMUS V ELIADEHO RELIGIONISTICE

#### 3.1. Dějiny náboženského myšlení

Eliade dokončil na sklonku svého života čtyřsvazkovou práci *Dějiny náboženského myšlení*,<sup>103</sup> která představuje shrnutí výsledků jeho celoživotního úsilí ve sběru dat a dokladů z dějin náboženství. Tyto čtyři svazky mohou být považovány za jednotnou učebnici dějin náboženství, jelikož čtenáře seznamují s velkým množstvím materiálu o nejdůležitějších náboženských projevech lidských dějin a podávají vyčerpávající obraz náboženské dimenze lidstva od jejích nejstarších dokladů po autorovu současnost. Ačkoliv zmínky o judaismu prostupují všemi čtyřmi svazky, v prvních třech svazcích pojednávají o judaismu celé kapitoly o výčtu několika desítek stran.<sup>104</sup>

První svazek *Dějin náboženského myšlení* zachycuje nejstarší náboženské doklady starověkých civilizací. Předmětem první kapitoly věnované judaismu jsou prameny a redakce Pentateuchu, zejména jsou analyzovány knihy Genesis a Exodus. Eliade rozebírá klasické biblické příběhy, ve kterých je dle mého názoru znatelná autorova potřeba najít univerzální symboliku. Lze se setkat se snahou o komparaci dokladů z dějin judaismu s jinými doklady starověkých kultur. Předkládám citaci, která se objevuje v subkapitole *Abrahám, „Otec víry”*, kde Eliade nachází paralelu mezi náboženstvím Starého Izraele a indoevropským národem Chetitů na příkladu rituální oběti. Eliade chce ukázat jistou „archetypální“ jednotu myšlení náboženských kultur, kterou se zde pokouší vystihnout pomocí srovnání:

„Jsou tu však dva rituály, které sehrály významnou roli v náboženských dějinách Izraele: oběť smlouvy a oběť Izáka. První (Gn 15,9n) předepsal Abrahámovi sám Bůh. Její součástí je rozpůlení jalovice, kozy a berana, což je ritus, jehož analogie lze nalézt i jinde (např. u Chetitů).“<sup>105</sup>

<sup>103</sup> MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I, Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, Praha: OIKOYMENH 2008, 520 s.; MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*, Praha: OIKOYMENH 1996, 463 s.; MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. III, Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*, Praha: OIKOYMENH 1997, 343 s.; MIRCEA ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. IV, Od epochy objevů po současnost*, Praha: OIKOYMENH 2007, 543 s.

<sup>104</sup> Kapitoly (VII. „Když byl Izrael mládenečkem...” a XIV. Náboženství Izraele v období králů a proroků) se vyskytují v: ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I. Kapitola (XXV. Zrání judaismu: Od apokalypsy k povýšení Tóry)* se vyskytuje v: ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. II. Kapitola (XXXVI. Judaismus od Bar Kochbova povstání po chasidismus)* se vyskytuje v: ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. III.*

<sup>105</sup> ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 188.

Již v této kapitole se lze setkat s problematikou starozákonních proroků, která představuje ústřední téma. Objevují se zde výklady prorockých knih (Job, Ámos, Ozeáš, Izajáš, Jeremjáš a Ezechiel) a úvahy o stvoření světa. Dá se říci, že první svazek obsahuje kritiku starozákonních, předexilních proroků, jež se nejvíce promítá do subkapitoly *Náboženské zhodnocení „hrůzy z dějin“*:

„Intolerance a fanatismus, typické pro proroky a misionáře všech tří monotheismů, mají svůj vzor a ospravedlnění v samotném Jahvem.“<sup>106</sup>

Ačkoliv Eliade kritizuje proroky všech tří monotheismů, redukuje svou kritiku na jednoho společného jmenovatele, a tím je židovský Bůh - Jahve. Je tedy patrné, že se kritika týká jen židovského náboženství a židovský Bůh je pramenem netolerance a fanatismu.

Eliade kritizuje předexilní proroky z důvodu, že nechtěli přijmout synkretismus v podobě kenaanského náboženství - kosmickou religiozitu, o níž mimo jiné proroci hovoří jako o „prostituci“. Eliade přirovnává kosmickou religiozitu k důležitosti přírody, „radosti ze života“ a definuje ji jako nejrozšířenější formu religiozity starověkých civilizací a míní, že kosmická religiozita podporovala iluzi, že život je nekončící proces.<sup>107</sup> Nabízí se tedy, že toto odmítnutí proroků přineslo „smutek ze života“ a změnilo obraz světa - najednou se život stal konečným procesem. To, co učinili proroci lze považovat za velmi závažný zásah do koloběhu přírody a náboženského charakteru, který ovlivnil nejen židovské náboženství, ale všechny tři monotheismy, které Eliade kritizuje. Proroci jsou tedy náboženští revolucionáři par excellence, jejichž počínání mělo dalekosáhlý vliv.

„Prorokům se nakonec podařilo zbavit přírodu jakékoli božské přítomnosti. Celé oblasti přirozeného světa – ‚výšiny‘, kameny, prameny, stromy, některé plodiny, některé rostliny – byly prohlášeny za ‚nečisté‘, protože byly poskvrněny kultem kenaanských božstev plodnosti... Desakralizace přírody, znehodnocování kultické aktivity, zkrátka ostré a naprosté odmítnutí kosmické religiozity, ale především rozhodující význam přiřítaný duchovnímu obrození jednotlivce skrze konečný návrat k Jahvemu, to byla odpověď proroků na dějinné krize.“<sup>108</sup>

Mimo to zde Eliade znovu odkazuje k Jahvemu, jehož dává do souvislosti s odmítnutím kosmické religiozity a desakralizací přírody. Zdá se, že Jahve je jakýmsi protivníkem kosmické religiozity, což opět znamená kritiku Eliadeho pojetí židovského Boha.

<sup>106</sup> ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 194.

<sup>107</sup> ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 364-365.

<sup>108</sup> *Tamtéž.*

V důsledku odmítnutí kosmické religiozity starozákonními proroky, se dle Eliadeho objevila tendence lidu, některých optimistických proroků i kněží, připodobňovat přírodní katastrofy (sucho, potopa apod.) k dějinnému řádu.<sup>109</sup> Z následující citace jasně vyplývá, že předexiloví proroci, prostředníci Jahveho na zemi, zapříčinili dějinné nahlížení na svět, a to, že se vize proroků stávala skutečnou, jen potvrzovalo, že přírodní katastrofy jsou dějinného charakteru a dílem Jahveho.

„Jinak řečeno, dějinné události nabyly náboženského významu, přeměnily se v ‚negativní theofanie‘, v Jahveho ‚hněv‘... Takto proroci poprvé uznali hodnotu dějin. Dějinné události mají od té chvíle hodnotu samy v sobě, nakolik jsou určovány vůlí Boží.“<sup>110</sup>

V druhém svazku se opět vyskytuje téma proroků na několika stranách, zde se objevuje přehled a význam proroků poexilních. Dále se Eliade dostává k výkladu eschatologie ve Starém zákoně a čekání na mesiášského krále, společně s konceptem eschatonu je reinterpretována role dějin uvnitř judaismu. Počátky eschatologie jsou též spojeny s prorockými knihami, zejména s apokalyptickou knihou Daniel a apokryfní první knihou Henochovou. Eliade píše, že autor knihy Daniel vyjadřuje jednotnou koncepci obecných dějin a využívá mytologické představivosti, kterou nalézáme i v jiných orientálních tradicích.

„Avšak Daniel a židovské apokalypsy obsahují prvek, který je neznámý v ostatních tradicích: události, které ustavují obecné dějiny, už neodrážejí věčný rytmus kosmického cyklu a nejsou závislé na hvězdách; odehrávají se podle Božího plánu. V tomto předurčeném plánu hraje Izrael ústřední roli; dějiny spějí ke svému konci, jinak řečeno, konečný triumf Izraele je za dveřmi. Tento triumf nebude pouze politický; dovršení dějin se vlastně rovná spáse Izraele, spáse, která byla od věků předurčena Bohem a vepsána do plánu Dějin, navzdory hříchům jeho lidu.“<sup>111</sup>

Zde Eliade opět zdůrazňuje, že proroci učinili dějinné nahlížení na svět, které se zakládá na absolutní víře v Jahveho. Jahve se tedy v rámci židovské tradice nachází v popředí a „ovládá“ dějiny. Na základě prohlášení Jahveho za jediného „Pána dějin“, se podle Eliadeho vytvořila jednotná koncepce dějin, která umožnila rozkrýt eschatologický

---

<sup>109</sup> *Tamtéž.*

<sup>110</sup> ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 366.

<sup>111</sup> ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. II*, s. 238.

význam soudobé epochy. Podle mého názoru víra v konec světa nastala jednoduše proto, že nahlížení na svět se změnilo a život se stal konečným procesem. V každém případě se židovský národ odlišuje od ostatních tradic právě svým dějinným nahlížením na svět, z tohoto důvodu je pochopitelné, že se konec světa - „triumf“ bude týkat pouze Izraele.<sup>112</sup>

Eliade sleduje další směřování židovské apokalyptické literatury. Z následující citace vyplývá, že v židovské apokalyptické literatuře došlo k určité změně a Zlo nyní, namísto Jahveho, „ovládá“ dějiny.

„V knihách Daniel a 1. Henoch zůstává Bůh ústřední postavou: zlo není zřejmě personifikováno jako odpůrce Jahveho. Zlo se zrodilo jako následek neposlušnosti lidí (1. Henoch 94,4 n) a vzpoury padlých andělů. V apokalyptické literatuře se však pozadí citelně mění. Má se za to, že světu a dějinám vládnou síly Zla, to jest démonické mocnosti ovládané Satanem.“<sup>113</sup>

Nejvyšší smysl apokalyptické literatury a její úlohu Eliade spatřuje v obraně před „terorem dějin“. Apokalyptická vize v judaismu, ale i v jiných tradicích, posilovaly dle Eliadeho tuto obranu před „terorem dějin“. Sílící teror ohlašoval blízkost spásy a apokalyptická literatura<sup>114</sup> nabízela možnost úniku před utrpením vyvolaným dějinnými událostmi.

Třetí svazek *Dějiny náboženského myšlení* obsahuje kapitoly o rabínském judaismu, židovské filosofii a židovské mystice a kabale. Tyto pasáže Eliade faktograficky popsal a ponechal je bez hlubší interpretace. Čerpá zejména z prací židovského myslitele Gershoma Scholema. *Dějiny náboženského myšlení IV.* pojednávají o náboženství a spiritualitě na území Asie, zahrnující rozkvět hinduismu a náboženské doklady středověké Číny; archaických náboženství Ameriky, Afriky a Oceánie a o náboženské kreativitě moderních společností. Odkazy na judaismus se zde víceméně nevyskytují.

### 3.2. Soteriologické techniky vysvobození

Eliadeho tvorba mimo jiné zahrnuje díla vztahující se jak k časově, tak k prostorově vzdáleným kulturám a národům: od „primitivních“ magických světů doby kamenné, sakrálního myšlení antických kultur a monoteistických zjevených náboženství, až ke

---

<sup>112</sup> Eliade má na mysli, že jednotná koncepce dějin u židů stála v protikladu ke starým kosmologiím, které vysvětlovaly postupný a neodvratný úpadek světa cyklickou teorií. Netvrdil tedy, že vize konce světa byla přítomna jen u židů, srov. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. II*, s. 240.

<sup>113</sup> *Tamtéž.*

<sup>114</sup> Eliade píše, že apokalyptická literatura („skrytá a spásná věda“) byla později nahrazena židovskou mystikou. Tím se mohl inspirovat u svého židovského kolegy G. Scholema, in: ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. II*, s. 246.



kryptonáboženským fenoménům sekulární industriální společnosti. Hierofanie<sup>115</sup> archaických kultur a kmenových společenstev Eliade vystihuje na území od Indie, Austrálie až po Severní a Jižní Ameriku. Nespočet Eliadeho úvah se také dotýká religiózních forem afrických kmenových společenství, i přesto, že v jeho době nebylo dostatek terénních výzkumů a pramenů o afrických kmenech nebylo k dispozici takové množství, jako máme dnes.<sup>116</sup> Jasně tematické priority byly vymezeny v neúnavném pátrání po stopách, které zanechal „*homo religiosus*”<sup>117</sup> v průběhu své dlouhé historie v písemné i neverbální podobě. Jednu z těchto priorit Eliade subsumuje do svého konceptu „spirituálních nebo soteriologických technik vysvobození”, jaké jsou stále, a vždy byly, praktikovány na Asijském kontinentu. Jeho nevšední zájem o „soteriologii” a techniky směřující k vysvobození, které popsal ve svých raných pracích o alchymii a józe během svého mládí v Rumunsku, pramení z touhy po odpovědi na elementární filosofickou otázku po lidské svobodě a po možnosti, která by dokázala překonat, popř. transcendovat, mnohé nevyhnutelné „podmíněnosti”<sup>118</sup> lidské existence, jež jsou ustanoveny časností a dějinností. V určitých soteriologických praktikách alchymie, jógy a z části také šamanismu vidí Eliade cestu osvobození z dilematu lidstva, uvězněného v čase a dějinnosti, které je důsledkem strachu a starosti ohrožující podstatu bytí člověka.<sup>119</sup> Nejdůležitější pojednání o staroindickém souboru duchovních technik se nazývá *Jóga, nesmrtelnost a svoboda* a někdy je označováno za nejdůležitější religionistickou práci celé Eliadeho tvorby. Kniha nabízí panoramatický historický přehled vývoje jógy, jak do sebe postupně vstřebávala ostatní duchovní, mystické a filosofické tradice Indie. Indická moudrost dle Eliadeho nabízí svým způsobem řešení, jak se vymanit z „teroru dějin” a časovosti, skrze dosažení svobody a nesmrtelnosti. První verze vznikala již ve 30. letech a je věnována Nae Ionescovi.<sup>120</sup> V tomto raném a ústředním díle není poskytnuto místo pro jinou duchovní tradici než indickou. Eliade zde nekomparuje indickou tradici s jinými duchovními tradicemi nebo náboženstvími, jak je pro něj typické ve většině jeho děl. Na rozdíl od práce *Jóga, nesmrtelnost a svoboda* můžeme nalézt více odkazů na judaismus v díle

---

<sup>115</sup> Tento pojem si zaslouhuje definici, jelikož byl vytvořen samotným Eliadem. Tedy, hierofanie označuje: „každý dokument z dějin náboženství, který po svém vyjadřuje určitý způsob projevu posvátna a určitý okamžik jeho historie”, in: MIRCEA ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004, s. 22.

<sup>116</sup> RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 14.

<sup>117</sup> Douglas Allen ve své studii *Structure and Creativity* tvrdí, že termín „*homo religiosus*” lze zaměňovat s „tradiční, archaický, primitivní nebo předmoderní člověk” a termíny jako „moderní a nenáboženský člověk” referují člověka tehdejší západní společnosti, in: RENNIE, *Reconstructing Eliade*, s. 41. V této práci se Allenem inspiroji.

<sup>118</sup> V německém originálu, „Bedingtheiten”, in: RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 15.

<sup>119</sup> *Tamtéž*.

<sup>120</sup> MIRCEA ELIADE, *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*, Praha: Argo 1999, úvod.

pojednávajícím o další důležité duchovní technice, šamanismu. Podstatu šamanismu se Eliade snaží vystihnout právě v díle *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Šamanismus jako duchovní konstrukt je ale dle Eliadeho mínění typický pro archaické primitivní kultury a „abrahámovských náboženství” se téměř netýká.<sup>121</sup> Cílem tohoto díla je stanovit místo šamanismu v oblasti „primitivních” kultur a starověkých civilizací, civilizace Blízkého Východu zůstává bez komentáře. Nicméně se zde hledají analogie kultur v rámci univerzální symboliky spojené s určitou šamanskou technikou. Například v kapitole *Výstup na nebesa pomocí duhy* je interpretován mýtus o symbolice spojení mezi nebesy a zemí, který se dle Eliadeho objevuje i v judaismu.<sup>122</sup> Nástin problematiky alchymie a autorovým nahlížením na ni lze vyhledat v díle *Kováři a alchymisté*. Dílo sleduje vývoj několika mýtů, symbolů a rituálů, které začaly být v průběhu dějin spojovány s řemesly jako hutnictví, hornictví a nakonec s alchymií. Zde se objevuje tatáž struktura jako v práci *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Nepřekvapí tedy, že se tu nachází jen několik málo zmínek o judaismu, a to vždy ve formě Eliadeho interpretace židovských symbolů nebo rituálů. To se děje zejména v kapitole *Sexualizovaný svět*.<sup>123</sup> V této kapitole Eliade vyložil symboliku oplodňování a roubování ovocných stromů, které představovalo určitý rituál, a poněvadž tento rituál dodával rostlinám plodnosti, předpokládal rovněž sexuální účast člověka. Praktické znalosti umělého oplodňování datlovníků a fíkovníků byly dle Eliadeho později předány z Mezopotámie židům. Orgiastické praktiky jsou nesčetně spojovány s úrodností země a se zemědělstvím. Pověry spojené s oplodňováním a roubováním stromů na Blízkém východě se nám dle Eliadeho dochovaly díky Maimonidovi. To, že židé měli zakázáno požívat citrony z roubovaných stromů, vysvětluje Moše ben Maimon snahou uchránit se orgiastických zvyků okolních etnik, které byly s roubováním nerozlučně spjaty.<sup>124</sup> Dle mého názoru je patrné, že Eliade opět odkazuje ke své teorii, na niž jsem upozornila v první podkapitole - odmítnutí projevů kosmické religiozity, která se uskutečnila uvnitř židovského náboženství.<sup>125</sup> Závěrem lze konstatovat, že díla pojednávající o „spirituálních a soteriologických technikách osvobození” se jen výjimečně vztahují k dokladům z dějin židovského náboženství a pokud ano, doklady jsou předloženy jako příklady potvrzující univerzální symboliku určitého mýtu, symbolu či rituálu vztahující se k dané duchovní technice.

---

<sup>121</sup> MIRCEA ELIADE, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo 1997, s. 318.

<sup>122</sup> ELIADE, *Šamanismus*, s. 124.

<sup>123</sup> MIRCEA ELIADE, *Kováři a alchymisté*, s. 24-32.

<sup>124</sup> ELIADE, *Kováři a alchymisté*, s. 28.

<sup>125</sup> Srov. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 364-365.

Zvláštní postavení uvnitř Eliadeho religionistických prací zaujímá dílo *Od Zalmoxida k Čingischánovi, Srovnávací studie o náboženstvích a folkloru Dácie a Východní Evropy*. Dílo se snaží představit náboženství Geto-Dáků a nejvýznamnější rumunské mytologické tradice a folklórní výtvoř, přitom cílem Eliadeho snažení nejsou historická fakta, tj. zjistit odkud legendy pochází, ale proč se v určité, zejména v té rumunské, kultuře uchytily.<sup>126</sup> Kniha obsahuje i ukázky rumunských mýtů, bajek, legend a spolu s nimi je možné objevit zmínky o židovském náboženství, které Eliade nejčastěji prezentuje v podobě spojení s křesťanstvím - židokřesťanstvím. Obzvláště zajímavá je teorie o prehistorii rumunské lidové kosmogonie v kapitole *Ďábel a Pánbůh?*. Eliade se dle mého názoru domnívá, že rumunský národ uctívá specifické kosmické křesťanství v rámci své folklórní tradice, neboť Eliade píše, že „rumunský Bůh nemá nic společného s židovsko-křesťanským Stvořitelem a světovládce“.<sup>127</sup> I přesto, že toto kosmické křesťanství a jeho bůh pevně stojí na židovsko-křesťanském základu, jde o jiný typ boha, snad o tzv. „vzdáleného boha“. Rumunský národ je v závěrečné kapitole *Jehnička*<sup>128</sup> ztotožněn s Židy a jejich společný nešťastný osud je zapříčiněn špatným geografickým umístěním, tj. na křižovatce nejrozličnějších vpádů agresorů a politických neshod. Jedinou možnou odpovědí na beznaděj a nihilismus je výklad teroru dějin a snaha tomuto teroru vzdorovat.<sup>129</sup>

### 3.3. Posvátné a profánní

Roku 1948 Eliade publikoval *Traité d'Histoire des Religions*<sup>130</sup> v Paříži, dílo se nedlouho poté dočkalo překladů do světových jazyků. V této práci jsou definována základní témata Eliadeho religionistiky.<sup>131</sup> *Pojednání o dějinách náboženství* představuje autorův pohled na náboženství jako na fenomén, který nelze přesně definovat, ale k jeho definici se lze přiblížit skrze komparaci. Eliade uchopuje faktografická data judaismu a používá jej jako názorné příklady do svého schématu. V *Pojednání o dějinách náboženství* se objevuje mnoho odkazů k judaismu. Většinou totožné zmínky o judaismu lze nalézt v díle *Posvátné a profánní*,<sup>132</sup> jež představuje zkrácenou verzi *Pojednání*.<sup>133</sup> Nejdříve se zde Eliade zabývá

<sup>126</sup> MIRCEA ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi, Srovnávací studie o náboženstvích a folkloru Dácie a Východní Evropy*, Praha: Argo 1997, úvod.

<sup>127</sup> ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, s. 81.

<sup>128</sup> Báseň *Jehnička* dle Eliadeho představuje vrchol rumunské lidové slovesnosti; in: ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, s. 213.

<sup>129</sup> Eliade často dává na roveň osud rumunského národa s židovským, srov. ELIADE, *Ordeal by Labyrinth*, s. 78.

<sup>130</sup> Vycházím z českého překladu: ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 460 s.

<sup>131</sup> K základním tématům Eliadeho religionistiky náleží symboly, mýty a rituály, dialektika posvátného a profánního „*coincidentia oppositorum*“, opakování archetypálních struktur a člověk náboženský „*homo religiosus*“, srov: RENNIE, *Reconstructing Eliade*, s. 7.

<sup>132</sup> Českému čtenáři jsou k dispozici dvě vydání *Posvátné a profánní*. Vycházím z druhého vydání: MIRCEA

dialektikou posvátného a profánního „*coincidentia oppositorum*“. Jedna ze základních a nejvíce problematických kategorií pro pochopení a vysvětlení fenoménu a dějin náboženství je právě „posvátno“. <sup>134</sup> Pojem „posvátno“ označuje vše, co je tzv. „ganz andere“, tedy něco „zcela jiného“. „Ganz andere“ lze považovat za ekvivalent kategorie „posvátna“, s níž se Eliade inspiroval u protestantského teologa Rudolfa Otta. <sup>135</sup> „Posvátno“ jako jeden společný rys jevu náboženství se staví do protikladu ke všemu, co je profánní, tj. světské. Tato dialektika představuje dva způsoby bytí ve světě, které si vytvořil sám člověk během své historie: sakrální způsob bytí člověka archaických náboženských společností a profánní způsob bytí člověka nenáboženského a moderního. <sup>136</sup> Přívlastek „posvátné“ Eliade přidává zejména ke kategoriím místa a času.

Každá hierofanie na zemi dle Eliadeho mění prostor z profánního na posvátný, určitý posvátný prostor pak představuje místo opakování prvotní hierofanie, na nějž tato hierofanie neustále působí. Volba, kde bude zaujímat místo posvátný prostor, neleží na člověku samotném, ale rozhodující roli při „výběru“ posvátného prostoru hraje příroda. <sup>137</sup> Lidský příbytek, který je vystavěn na posvátném prostoru, rekonstruuje svět a tvoří se zde obraz světa *imago mundi*. V kapitole *Posvátný prostor a sakralizace světa* <sup>138</sup> jsou doklady z dějin judaismu využívány převážně v úvahách o „symbolice středu“ a „kosmogonických vzorech a stavebních rituálech“. Eliade se domnívá, že vše, co tvoří tzv. „pravý svět“ se vždy nachází ve „středu“, neboť právě zde je předěl mezi kosmickými úrovněmi a dochází ke spojení všech tří kosmických zón (Nebem, Zemí a Podsvětím). Prostor „středu“ vytváří dokonalý kosmos, ať je jeho rozsah jakýkoliv. Spojení kosmických úrovní Eliade ilustruje na příkladu z území Starého Izraele, které srovnává s obdobnou symbolikou, která se vyskytovala v Babylónii.

„Dur-an-ki, „Pouto mezi nebem a zemí“: tak byly označovány četné babylónské svatyně (v Nippuru, v Larse, v Sipparu atd.). Babylón měl množství jmen, mezi nimi „Dům základu nebe a země“, „Pouto mezi nebem a zemí“. K čemu však docházelo v Babylóně vždy, bylo spojení mezi zemí a podsvětními oblastmi, neboť město bylo zbudováno na báb-apsú, „bráně apsú“, přičemž apsú označovalo

---

ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 148.

<sup>133</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, úvod.

<sup>134</sup> Srov. RENNIE, *Reconstructing Eliade*, s. 17.

<sup>135</sup> Což Eliade například přiznává v rozhovoru s Claudem Henri-Rocquetem, „E: I can see too“, in: ELIADE, *Ordeal by Labyrinth*, s. 10.

<sup>136</sup> Srov. RESCHKA, *Eliade zur Einführung*, s. 63.

<sup>137</sup> ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 359-361.

<sup>138</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 31-44.

vody chaosu z doby před stvořením. S toutéž tradicí se setkáváme u Židů.<sup>139</sup>

Eliade se také snaží na příkladu z dějin judaismu ukázat touhu archaického člověka žít ve „středu“ světa.

„Celá země (Palestina), město (Jeruzalém), svatyně (jeruzalémský chrám) představují bez rozdílu *imago mundi*. Iosephus Flavius zaznamenal svědectví o symbolismu jeruzalémského chrámu, podle něhož nádvoří znázorňovalo ‚moře‘ (tj. Podsvětní oblasti), svatyně zemi a svatyně svatých nebe (Starožitnosti židovské, III,7,7). Zjišťujeme tedy, že *imago mundi* i ‚střed‘ se uvnitř obydleného světa opakují. Palestina, Jeruzalém, jeruzalémský chrám představují, každé zvlášť i všechno zároveň, obraz universa a střed světa.“<sup>140</sup>

Kosmogonie dle Eliadeho představuje vzor všech příbytků na zemi. Stavbou lidského obydlí se opakuje kosmogonie a určuje se „střed světa“. Při stavbě chrámů, basilik, katedrál a jiných náboženských staveb se ale proměnila i jejich náboženská hodnota.<sup>141</sup> Náboženská stavba tudíž není pouze *imago mundi* jako jiný lidský příbytek, musí být zároveň pozemskou nápodobou transcendentního modelu. Právě židovství zdědilo toto staroorientální pojetí chrámu jako kopii nebeského pravzoru. Tato myšlenka je dle Eliadeho patrně jedním z posledních způsobů, jak náboženský člověk interpretoval svou prazkušnost posvátného prostoru v protikladu k prostoru profánnímu.

„Pro lid Izraele byly modely svatostánku, veškerého posvátného náčiní i chrámu stvořeny od věčnosti Hospodinem, který je zjevil svým vyvoleným, aby na zemi vytvořili jeho nápodobu.“<sup>142</sup>

Judaismus je spojen se „symbolikou středu“ také v práci *Obrazy a symboly, Esej o nábožensko-magických symbolech*,<sup>143</sup> kde se vyskytují obdobné zmínky jako v pracích předchozích v rámci předložené pasáže o posvátném prostoru. Symbolika posvátného prostoru u Eliadeho souvisí se symbolikou posvátného času, jež opět ilustruje na příkladu z dějin judaismu:

„Obdobná časová symbolika tvoří součást symboliky jeruzalémského chrámu.“<sup>144</sup>

Posvátný čas se ovšem řadí mezi jednu z nejobtížnějších otázek v Eliadeho fenomenologii

<sup>139</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 33.

<sup>140</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 32.

<sup>141</sup> ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 369-370.

<sup>142</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 44.

<sup>143</sup> MIRCEA ELIADE, *Obrazy a symboly, Esej o nábožensko-magických obrazech*, Brno: Computer Press 2004, s. 179.

<sup>144</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 52.

náboženství, jelikož povaha času je odlišná napříč lidskými společnostmi, jež jsou rozdílné geografickou polohou, kterou dané společnosti obývají a historickou epochou, ve které žijí. Proto dle Eliadeho nejdříve musí být profilována náboženská skupina. Magicko-náboženský posvátný čas je většinou charakteristický pro „primitivní“ etnické skupiny, u nichž skutečnost posvátného času spočívá v prožitku času jako takového, což tedy nemusí znamenat stejný prožitek času u moderního západního člověka. S jistotou lze konstatovat, že posvátný čas stojí v protikladu k času profánnímu, což slouží jako klíč k rozpoznání posvátného času. Například posvátný čas může být nastolen opakováním mytického archetypálního pravzoru nebo během rituálního jednání.<sup>145</sup> S pojetím času úzce souvisí otázka dějin a postavení člověka v nich. Eliade se dívá na lidský život s „historickou existencí“ z nového hlediska. Archaický člověk se snaží všemi dostupnými prostředky vzdorovat dějinám, na něž pohlíží jako na sled nepředvídatelných nezvratných událostí autonomní hodnoty. Odmítá je přijmout a hodnotit jako takové, jako dějiny, i když se mu vždy dle Eliadeho nepodaří je zažehnat; „je například bezmocný proti kosmickým pohromám, vojenským porážkám, sociálním nepravostem, které vyplývají z vlastní struktury společnosti, nebo proti osobnímu neštěstí apod.“<sup>146</sup>

„Židé, aby mohli snést dějiny, tj. vojenské porážky a politické ponížení, interpretovali současné události pomocí velice starého kosmogonicko-hrdinského mýtu, který sice připouštěl občasné vítězství draka, ale hlavně svědčil o jeho konečné porážce Králem-Mesiášem.“<sup>147</sup>

Je s podivem, že ani židovská menšina není schopná dle Eliadeho snášet „historickou realitu“ a chce se za každou cenu utěšit útekem k mýtu, jelikož dle Eliadeho starozákonní proroci zapříčinili dějinné nahlížení na svět a nastolili „historickou realitu“. Z toho vyplývá, že židé zřejmě nejsou „spokojeni“ s tím, co si sami ustanovili a jejich mentalita stále náleží archetypálnímu způsobu myšlení ostatních archaických národů.

Eliade tvrdí, že z pohledu moderního západního člověka čas nelze oddělit od dějin, vše v historii se odehrává lineárně a každá historická událost je nevratná a jedinečná. Ne vždy a všude ale tomu tak bylo, jelikož z hlediska „primitivního“ archaického myšlení není čas homogenní (stejnorodý) a každý významný čin začleňuje „primitiva“ do „bájného času“. Jedná se tu o čas cyklický, zpřítomněný mytický čas, kdy se události dějí v rámci věčně se opakujícího návratu a na historii se nahlíží jako na mýtus.<sup>148</sup> „Primitivní“ člověk má

<sup>145</sup> ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 380.

<sup>146</sup> MIRCEA ELIADE, *Mýtus o věčném návratu, Archetypy a opakování*, Praha: OIKOYMENH 2009, s. 82.

<sup>147</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 39.

<sup>148</sup> ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 383.

přístup k mytickému „transcendentnímu” světu právě proto, že uznává věčně se opakující čas a neuznává ten chronologický, lineární. Mytický svět dle Eliadeho představuje nadlidskou transcendentní rovinu absolutních skutečností. Mýty připomínají, že se stalo něco mimořádného na světě a že tuto vzdálenou minulost lze částečně obnovit – „napodobováním paradigmatických jednání.“<sup>149</sup> „Revoluce Písma“<sup>150</sup> přinesla tuto zásadní inovaci, která představuje obrat v nahlížení na čas.

„Ve srovnání s archaickými a staroorientálními náboženstvími i ve srovnání s myticko-filosofickými koncepcemi věčného návratu, jak byly vypracovány v Indii a v Řecku, představuje židovství zásadní inovaci.“<sup>151</sup>

“Pro židovství má čas začátek a bude mít konec. Myšlenka cyklického času je překonána. Hospodin už se neprojevuje v kosmickém čase (jako bohové jiných náboženství), ale v čase dějinném, který je nevratný. Každá nová manifestace Hospodina v dějinách je nepřevoditelná na manifestaci předcházející. Pád Jeruzaléma vyjadřuje hněv Hospodinův na jeho lid, ale není to týž hněv, který Hospodin vyjádřil pádem Samaří. Jeho činy jsou osobní zásahy do dějin a svůj hluboký smysl odhalují pouze jeho lidu, lidu, který si Hospodin vyvolil. Historická, dějinná událost zde získává novou dimenzi: Stává se theofanií.“<sup>152</sup>

Z citace je patrné, že židé „zrušili“ cyklický čas na základě ustanovení kultu nejvyššího Boha, Hospodina. Tento Bůh se začal projevovat v historii, jeho skutky jsou nezvratné a neopakovatelné. Před ustanovením kultu Hospodina jako nejvyššího Boha a upuštění od kosmického náboženství a jeho bytostí, bůžků či prapředků se ale Hebrejci (tak zde Eliade nazývá prapředky Židů) nelišili kultem vyznavačství kosmických bůžků od ostatních archaických „primitivních“ národů. V kapitole *Osud nejvyššího Boha*<sup>153</sup> Eliade vysvětluje, za jakých okolností byly uctívány bytosti podobající se více člověku (sluneční bohové, mytičtí prapředci apod.) a těmto postavám se podařilo ovládnout náboženský život kmene. Když však došlo k vážné krizové situaci, tyto bytosti postupně ztrácely svou náboženskou životaschopnost a společenství se obrátilo právě k nejvyšší bytosti/ Bohu a úpěnlivě ji žádalo o pomoc. To bylo dle Eliadeho společné jak pro „primitivní“ společenství, tak i pro Hebrejce.

„Hebrejci se obraceli k Hospodinovi po historických pohromách a v bezprostřední blízkosti zániku způsobeného dějinami (velké vojenské říše); „primitivní“ kmeny

<sup>149</sup> MIRCEA ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, Praha: OIKOYMENH 2012, s. 102-107.

<sup>150</sup> Problematický výraz „revoluce Písma“ pochází od Eliadeho, in: ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 116.

<sup>151</sup> ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 75.

<sup>152</sup> *Tamtéž*.

<sup>153</sup> MIRCEA ELIADE, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 117-121.

si připomínají nejvyšší bytosti při přírodních katastrofách. Smysl návratu k nejvyšší bytosti je však u obou stejný: v mimořádně krizovém stavu, ve vyhraněné situaci, v níž je ve hře samotná existence společnosti, se vzdávají božstev, jež normálně zajišťují život a které uctívají, a vracejí se k nejvyšší bytosti.<sup>154</sup>

Na jedné straně podle Eliadeho stáli dynamičtí bozi (baalové, ašarty, bohové bouře, plodnosti a dalších kosmických sil) a na straně druhé samotný Hospodin, kterému Hebrejci nakonec dali přednost. Hospodin měl všechny charakteristické vlastnosti nejvyšší bytosti „primitivních“ národů (je tvořivý, vševědoucí, všemohoucí), ale mimo jiné vládne zcela jinou náboženskou životaschopností a mocí. Hospodinova životaschopnost nebyla závislá na proměnlivých mýtech, vždy tu byl a jeho uctívání nebylo složité. Důvod upřednostnění Hospodina Hebrejci lze dle mého názoru interpretovat jako ustanovení každodenní víry nezávislé na krátkodobých existenčních situacích člověka, což je stejný důvod, který vedl židovské proroky k odmítnutí kosmické religiozity.<sup>155</sup>

### 3.4. Symboly, mýty a rituály

Odkazy na symboly, mýty a rituály představují další stavební kámen charakteristický pro celou Eliadeho tvorbu. Vysvětlení, proč Eliade kladl takový důraz na tuto problematiku, pravděpodobně spočívá ve spojitosti symbolů, mýtů a rituálů s absolutním světem náboženského člověka „*homo religiosus*“. Předmětem Eliadeho zvláštního zájmu jsou v prvé řadě zkušenosti „primitivních“, „negramotných“ národů, které se řadí k protohistorickým společnostem, a jejich rozmanité symboly, mýty a rituály, které vytváří „archaickou ontologii“.<sup>156</sup> Symboly, mýty a rituály avšak nejsou podmíněné časem ani místem a můžeme je naléznout v jakékoliv lidské společnosti, dokonce i v životě toho nejvíce sekulárního člověka lze objevit alespoň jednu z těchto tří kategorií.<sup>157</sup>

Každý doklad z dějin náboženství má dle Eliadeho symbolickou povahu. Eliade dešifruje symboly skrze analýzu jejich struktur, a poté je řadí do nadřazených celků, symbolismů, které odrážejí univerzální symboliku. Symbolismus je definován jako mechanismus nebo systém, který drží symboly se stejnou strukturou pohromadě.<sup>158</sup> Náboženské symboly se objevují ve většině Eliadeho religionistických prací a jeho dílo s ohledem na počet

---

<sup>154</sup> ELIADE, *Mýty, sny a mystéria*, s. 117-118.

<sup>155</sup> Srov. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení. I*, s. 364-365.

<sup>156</sup> RESCHKA, *Eliade zur Einführung*, s. 45.

<sup>157</sup> Srov. RENNIE., *Reconstructing Eliade*, s. 47.

<sup>158</sup> MIRCEA ELIADE, „Methodological remarks on the Study of religious Symbolism“, in: MIRCEA ELIADE – JOSEPH M. KITAGAWA, *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago: The University of Chicago 1959, s. 86-107: 97.



informací z dějin náboženství lze pokládat za jedinečný rezervoár náboženských symbolů.

V práci *Mefisto a androgyn* Eliade nastoluje otázku symboliky mystického světla. Eliade píše, že není možné probrat všechny náboženské hodnoty a nejrozmanitější mystické zážitky tohoto světla v judaismu. Nicméně se autor pokouší proniknout do neobyčejně složitého náboženského prostředí a charakterizovat úlohu mystického světla ve Starém zákoně.

„Je například důležité si povšimnout, že ve Starém zákoně není toto světlo ztotožňováno s Bohem ani s jeho božskou silou: vytváří je Hospodin... Největší přínos Starého zákona je, že Hospodin stojí zcela mimo kosmické posvátno... V judaismu není toto světlo posvěceno – představuje obdobu Ducha svatého a duchovního života – a je posvěceno, protože je výtvorem Božím.”<sup>159</sup>

Eliade opět zdůrazňuje, že židovství se definitivně odpoutalo od kosmické religiozity a mystické světlo je pouze dílem Hospodina, který nemá nic společného s kultem přírody.

Eliade zastává názor, že symbolika mystického světla ve Starém zákoně slouží jako pozadí mystéria *Proměnění Páně na hoře* v křesťanství. Snaží se tak přirovnat nejrozmanitější symboly a zkušenosti tohoto světla ke křesťanství. Srovnání mystického světla ve Starém zákoně a křesťanského mystéria *Proměnění páně na hoře* představuje pro Eliadeho klíč k pochopení historických kořenů „původního” křesťanství. Při bližším přezkoumání tohoto srovnání lze ovšem dospět k symbolice mystického světla vyskytující se i v jiných náboženských představách archaických společností.

„Ale přihlédneme-li blíže, povšimneme si, že starozákonní a mesiášská ideologie obsažená v mystériu hory Tábor, ač historicky souvisí s náboženskou zkušeností Izraele a do určité míry s náboženskou protohistorií Blízkého východu, není zcela cizí jiným náboženským prostředím.”<sup>160</sup>

V práci *Obrazy a symboly, Esej o magicko-náboženských symbolech* se Eliade odkazuje k judaismu v kapitole *Symbols a historie*, kde znovu dochází ke spojitosti křesťanství a judaismu. Zde interpretuje například vodní symboly křtu uvnitř křesťanství.

„Rovněž nahota při křtu zahrnuje současně rituální i metafyzický význam - je to opuštění ,starého oděvu zkaženosti a hříchu, kterého se novokřtěnec zbavuje po příkladu Krista, oděvu, který vzal Adam na sebe po hříchu“ (Daniel, s. 55), ale

---

<sup>159</sup> MIRCEA ELIADE, *Mefisto a androgyn*, Praha: OIKOYMENH 1997, s. 45-46.

<sup>160</sup> ELIADE, *Mefisto a androgyn*, s. 47.

rovněž návrat k původní nevinnosti k Adamovu postavení před pádem”<sup>161</sup>

Judaismus a Starý zákon tedy již po několikáté slouží v tomto případě jako výchozí bod, ze kterého křesťanství čerpá.

„Liturgie a křesťanská symbolika se přímo pojí s judaismem. Křesťanství je historické náboženství a jeho kořeny sahají hluboko do jiného historického náboženství, náboženství Židů.”<sup>162</sup>

I přesto, že velkou originalitou židokřesťanství spočívající v přeměně historie na theofanii, kdy se Bůh začal manifestovat v historii a zjevení se odehrálo v čase, tak historie ani čas dle Eliadeho nemohou zrušit struktury univerzální symboliky, posvátný čas zůstává blízký všem náboženstvím a nelze ho úplně odstranit. Prostřednictvím historických událostí tedy mohou symboly pouze obdržet nová zhodnocení a významy, tím pádem židovství i křesťanství mají stále strukturu „imanentní“ symboliky.<sup>163</sup>

Judaismus hraje také důležitou roli v symbolice „svazování”. Symbolika „svazování” je popsána v práci *Obrazy a symboly, Esej o magicko-náboženských symbolech* v kapitole *Magie a náboženství*. I přesto, že je zde analyzována „magie uzlů”, Eliade nepovažuje symboliku „svazování” za výlučný výtvar magického způsobu myšlení. U indoevropských archaických kultur jsou znatelné magické prvky, nicméně se nedají redukovat jen na magickou interpretaci. To samé dle Eliadeho platí u raného židovství.

Nejčastěji je Eliadeho koncept mýtu dán do souvislosti s judaismem v díle *Mýtus a skutečnost*. Zde Eliade objasňuje roli judaismu v rámci své teorie „demytizace”. „Demytizace” znamená, že nějaký mýtus pozbyl náboženského významu a je velmi obtížné dopátrat se prvotního zdroje, tj. jaká byla jeho kosmogonie.

Eliade uvádí, že slovo *mythos* se nejčastěji užívá ve významu „bajky“, „fikce“, „iluze“ nebo „výmyslu“. „Primitivní” kultury ovšem považovaly mýtus za posvátný pravdivý příběh, tradici nebo příkladný vzor. „Primitivní” vnímání mýtu se změnilo s rozšířením řecké antické kultury a později tu sehrálo významnou roli i židokřesťanství, které odstranilo mýtus ze světového řádu. Eliade tedy považoval za hybatele tohoto počínu řeckou kulturu a židokřesťanství:

„Řekové postupně zbavili *mythos* veškeré náboženské a metafyzické hodnoty.

*Mythos* nakonec v protikladu k logu a později i k historii začal označovat všechno

<sup>161</sup> ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 159.

<sup>162</sup> ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 161.

<sup>163</sup> ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 164.

to, „co nemůže skutečně existovat“. Židokřesťanství pak odvrhlo do sféry „lži“ a „iluze“ vše, co nenabylo oprávnění a stvrzení skrze Starý či Nový zákon.“<sup>164</sup>

V židokřesťanské tradici dle Eliadeho platí, že esence předchází existenci. Pro židokřesťanství je esencí, ontologickou skutečností, drama, které se odehrálo v ráji a způsobilo současný stav člověka. Všechny kosmogonické mýty jsou mýty o původu, esence už se zde ale nepojí s ontologií (jak začal existovat svět – skutečnost), pojí se s dějinami. Mýtus se stále odehrává v mytickém čase věčně se opakujícího návratu, už to ale není ten první, kosmogonický čas. Mýtus byl překonán objevením dějin, vzbuzení historického vědomí v židokřesťanství znamená radikální přijetí nového způsobu bytí člověka ve světě, ten současný stav člověka. Vysvětlit povahu času v tomto mytickém konceptu je složitější, podle Eliadeho názoru právě židokřesťanství transformovalo povahu času skrze svou eschatologii, což předurčilo postavení kosmogonie, viz kapitola Eschatologie a kosmogonie (Židovsko-křesťanské apokalypsy).

„Židokřesťanství představuje (ve vizi o Konci světa) zásadní novum. Konec světa nastane jen jednou, stejně jako jen jednou proběhla kosmogonie. Kosmos, který se znovu objeví po katastrofě, bude stejný jako kosmos, který stvořil Bůh na počátku časů, avšak očištěný, obrozený a obnovený ve své prvotní slávě. Tento pozemský ráj už nebude zničen, neskončí. Čas už není opakujícím se časem věčného návratu, ale stává se lineárním a nezvratným.“<sup>165</sup>

V pasáži je důležité, že tu Eliade nepojednává pouze o židovském náboženství, nýbrž zahrnuje sem celou židokřesťanskou tradici. Z předchozích citací vyplynulo, že to byli židé, kteří ustanovili dějinné nahlížení na svět, zrušili cyklický čas a Hospodin se poté začal projevovat v dějinném, nevratném čase. Eliade zde ovšem uvádí, že to bylo židokřesťanství, které zavedlo nový čas – lineární. Lineární čas tedy přinesla až židokřesťanská tradice. V této pasáži se dle mého názoru ukazuje jistá trhlina v Eliadeho teorii a za „zavedení“ lineárního času tedy nelze „vinit“ pouze židovství.

Židokřesťanství také stojí v opozici k mytickému myšlení. Mytické myšlení ovšem podle Eliadeho nebylo úplně zrušeno, podařilo se mu přežít, i když se transformovalo do jiné podoby. Nejvýraznější podoba mytického myšlení je dle Eliadeho prezentována zvláště zájmem o historiografii.<sup>166</sup> Vznik historiografie je v starověkém Řecku spojen s

<sup>164</sup> ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 8.

<sup>165</sup> ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 51.

<sup>166</sup> Kapitola: *Mytologie, ontologie, dějiny, Esence předchází existenci*, Už ne „ontologie“, ale „dějiny“, in: ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 70-84.

Hérododem, jenž začal zaznamenávat dějiny, aby zamezil ztrátě vzpomínek na činy Řeků i barbarů v proudu času. První řečtí dějepisci měli různé důvody, proč sepisovat dějiny. Například Thúkýdídés začal zapisovat dějiny, aby zachytil boj o moc, který je podle něho typickým rysem lidské povahy. Ovšem zapisování dějin Řeky se lišilo od způsobu zápisu v Izraeli.<sup>167</sup>

Z oblasti studia rituálů Eliadeho nejvíce upoutaly rituály iniciace, jimiž se zabývá v práci *Iniciace, rituály, tajné společnosti, Mystická zrození*. Termín „iniciace” v širokém slova smyslu označuje souhrn ritů a ústních naučení, které mají za cíl způsobit radikální změnu náboženského a sociálního statusu osoby, jež je zasvěcována. Ve filosofickém jazykovém úzu je iniciace rovna ontologické mutaci stavu existence. Novic, jenž splnil svou zkouškou, vychází s absolutně jinou podstatou, stává se někým jiným.<sup>168</sup>

O židovských iniciacích se v knize nepojednává. Judaismus se zmiňuje pouze v souvislosti s křesťanstvím v kapitole *Křesťanství a iniciace*. Eliade hájí myšlenku, že případný vliv iniciačního tématu v křesťanství mohl pocházet z ezoterických židovských sekt, zejména Esejců. Nelze ovšem tvrdit, že křesťanství převzalo iniciace z židovské tradice, protože iniciace dokáží existovat samy o sobě.<sup>169</sup> Hlavní iniciaci v rámci křesťanství představuje křest. Eliade zvažuje, do jaké míry bylo rané křesťanství spojeno s dějinami Izraele a nadějemi židovského národa a závěrem tvrdí, že to, co, odlišuje křesťanství od Esejců (rané židovské sekty) je radost a novost, které vyplývají z historicity Ježíše Krista a jeho vzkříšení.

„Bylo to znamení, které tvořilo očekávání Židů na Mesiáše, a jako takové bylo začleněno do náboženské tradice Izraele, příchod Mesiáše v očích křesťanů znamenal duchovní přeměnu a úplnou obnovu světa, což vytvářelo ‚mystérium‘ (=iniciace), které je k dispozici pro všechny, jako poselství.”<sup>170</sup>

Snad nejobsáhleji Eliade interpretuje rituál u příležitosti židovského Nového roku, který představuje ritus kosmogonie. Izrael, jako jeden z národů starověkého Blízkého východu, cítil potřebu (společně s jinými „primitivními” národy) periodicky obnovovat svět. Toto obnovování světa mělo kultický scénář, jehož základní ritus symbolizoval opakování

<sup>167</sup> Kapitola: *Mytologie a zapomnění; Anamnésis a historiografie*, in: ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 98-102.

<sup>168</sup> MIRCEA ELIADE, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Von den Quellen der Humanität*, Ins Deutsches übertragen von Hella Bronold („The Quest“, 1969), Wien: Europa Verlag 1973, s. 155.

<sup>169</sup> MIRCEA ELIADE, *Iniciace, rituály, tajná společenství, Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, s. 187.

<sup>170</sup> ELIADE, *Iniciace, rituály, tajná společenství*, s. 190-191.

kosmogonie. Jak již ovšem Eliade mnohokrát zmiňoval, v židovské tradici postupně došlo k historizaci archaického scénáře periodického obnovování světa. Nicméně Izrael si něco z tohoto obnovování světa zanechal a stejně jako u ostatních národů Blízkého východu se i v Izraeli každý rok doufalo v možnost opakování absolutního počátku a symbolického zrušení starého světa.

„Rovněž v židovském obřadu Nového roku, jak se zachoval v jeruzalémském kultu, lze dešifrovat některé rys starobylého scénáře, jehož námětem je zápas a vítězství božstva nad mořským netvorem, ztělesněním chaosu.“<sup>171</sup>

### 3.5. Shrnutí<sup>172</sup>

V prvních dvou svazcích *Dějiny náboženského myšlení* Eliade kritizuje koncepci židovského Boha (Jahveho), který pro něj představuje „vzor a ospravedlnění fanatismu a intolerance“. Jahve zosobňuje jakéhosi konkurenta kosmické religiozity, tj. „radosti ze života“ a přírody. Jahve ovšem není jediným „vzorem fanatismu a intolerance“, totožné výrazy jsou také charakteristické pro starozákonní předexilní proroky. Proroci v této teorii hrají významnou roli, jelikož to byli oni, kteří upřednostnili absolutní víru v Jahveho, čímž odmítli kult kosmické religiozity a desakralizovali přírodu. Na základě uznání Jahveho za „Pána dějin“, který jako jediný má právo do nich zasahovat, proroci zavedli „dějinné nahlížení na svět“ a život se stal konečným procesem. „Síly“, které vládly dějinám, nabyly nové podoby, konkrétně podoby Zla.

V případě Eliadeho pojetí posvátného času hraje židovské náboženství ústřední roli. V práci *Posvátné a profánní* je uvedeno, že judaismus přinesl novum v nahlížení času na základě absolutní víry v Hospodina a „myšlenka cyklického času je překonána“. V práci *Mýtus a skutečnost* tato změna nastala skrze „revoluci Písma“, zda změnu zapříčinili proroci nebo Hospodin, Eliade neobjasňuje.<sup>173</sup> Termín „revoluce Písma“ (tj. dle Eliadeho Starý i Nový zákon) představuje problém, jelikož by to znamenalo, že na této inovaci, která znamenala zásadní obrat v nahlížení času, se podíleli i křesťané. Nicméně je patrné, že se tu jedná o „něco“ a toto „něco“ je vždy uvnitř židovské tradice. Nejasností v tomto kontextu také zůstává Eliadeho volba označení Boha. V rámci *Dějiny náboženského*

<sup>171</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 55.

<sup>172</sup> Shrnutí představuje to nejdůležitější z interpretace, které mi poslouží jako podpora některých mých tvrzení v čtvrté závěrečné kapitole *Antisemitismus v Eliadeho religionistice*.

<sup>173</sup> V této pasáži Eliade nerozvádí svou teorii času v kontextu s židovskou tradicí, jedná se zde o ojedinělou zmínku, in: ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 8-116.

*myšlené* Eliade nazývá židovského Boha výhradně hebrejským jménem Jahve, nyní<sup>174</sup> je židovský Bůh osloven jako Hospodin, což je označení pro Boha v pohledu židovském, ale i křesťanském.

Hlavní důraz v Eliadeho pojetí symbolů je položen na spojení judaismu s křesťanstvím a v tomto kontextu Eliade hovoří pouze o židokřesťanské tradici, v jejímž čele stojí židokřesťanský Hospodin naprosto odpoutaný od kosmické religiozity. Eliadeho uchopení božství je dle mého názoru netradiční. Ze všech předchozích závěrů vyvozují, že Eliade se stavěl kriticky k některým aspektům monotheismu uvnitř židokřesťanské tradice<sup>175</sup> a preferoval jím způsobem nadefinované kosmické náboženství, obzvlášť specifickou formu rumunského „náboženství“ a „soteriologické techniky vysvobození“. Zdá se, jakoby pro Eliadeho existoval v každé tradici jiný bůh,<sup>176</sup> ovšem v rámci židovství i křesťanství vyvozuje některé závěry stejné. V kontextu Eliadeho pojetí času a dějin je to opět nějaký bůh, který stojí zcela „mimo kosmické posvátno“. Zda se jedná o židovského anebo o křesťanského boha, který stojí dle Eliadeho v pozadí změny dějin na epifanii boha, je nejisté. V souvislosti pojetí mýtů Eliade kritizuje židokřesťanskou tradici, jelikož se striktně opírala jen o Starý a Nový zákon a vše jiné „odvrhla do sféry lži“, čímž jednoduše řečeno zapříčinila „demytizaci“ kosmu. Povaha času v Eliadeho mytické koncepci je redukována na kritiku celé židokřesťanské tradice.

---

<sup>174</sup> Například v práci *Posvátné a profánní* nebo *Mýty, sny, mystéria*.

<sup>175</sup> Eliade přirozeně není jediným badatelem v oblasti náboženských studií, který kritizuje monotheismus. Velkým kritikem monotheismů je také současný německý egyptolog Jan Assmann, který v návaznosti na Karla Jasperse a Maxe Webera (2) představil svůj koncept „Mojžíšovské rozlišování“, ve kterém kritizuje monoteistická náboženství z důvodu, že se zakládají na „důrazné koncepci pravdy“, přičemž Assmann tvrdí, že „tato exkluzivní pravda je něco opravdu nového“ (3). Z této koncepce exkluzivní pravdy též pramení „netolerance, násilí a exkluzivita“ (16). Vycházím z anglického překladu textu: JAN ASSMANN, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010, s. 2,3,16.

<sup>176</sup> Zde mám na mysli tradici židovskou, křesťanskou, ale i například „rumunskou“ formu křesťanství.

## 4. ANTISEMITISMUS V ELIADEHO RELIGIONISTICE

### 4.1. Mýtus o apolitickém badateli

Z analýzy první a druhé kapitoly vyplývá, že po emigraci z Rumunska byl Eliade známý v intelektuálních kruzích západní společnosti. Během svého života působil na prestižních univerzitách, stýkal se s mnoha významnými osobnostmi, jeho práce byly překládány do světových jazyků, a to vše vedlo k tomu, že Eliade obdržel obvyklé známky akademického uznání a začal být nahlížen jako vůdčí autorita v oblasti náboženských studií.<sup>177</sup> V průběhu Eliadeho života se zároveň začaly objevovat domněnky a diskuze o spojení jeho osoby s rumunskou formou fašismu, avšak ne v takové míře jako se rozšířily později a Eliade sám na tyto útoky podle všeho nereagoval. Až po jeho smrti se situace definitivně změnila a Eliade se stal, s ohledem na své politické preference, kontroverzní osobností.<sup>178</sup> Debata o Eliadeho politické minulosti hluboce ovlivnila debatu o spojitosti jeho osobního života a jeho literární tvorby a podle mnohých badatelů Eliadeho monumentální odkaz odráží hodnoty a ideály, které údajně zastával a obhajoval v době svého pobývání v meziválečném Rumunsku.

Bryan Rennie označil za průkopníka, který začal s kritikou Eliadeho teoretické analýzy v souvislosti s jeho politickými názory, Ivana Strenského s jeho článkem *Love and Anarchy in Romania* z roku 1982.<sup>179</sup> V roce 1993 Strenski publikoval práci *Religion in Relation, Method, Application and Moral Location*, do níž zahrnul i tento starší článek. Strenski zastává názor, že studium náboženství je intelektuálním počinem, který nesmí být zaměněn s teologií, ideologií nebo náboženstvím samotným. Eliadeho „záměna“ dle Strenského spočívá ve „spojení Eliadeho mysticismu a historie náboženství a politiky

---

<sup>177</sup> Eliade byl ovšem kritizován i na poli badatelském, a to zejména antropology, kteří útočili na jeho metodologii. Nejlepším příkladem této kritiky je dle Eliadeho žáka Henryho Pernet - Edmund Leach, in: PERNET, „Lasting impressions...“, s. 22.

<sup>178</sup> Bryan Rennie snad nejlépe zmapoval chronologii diskuze o spojení kritiky Eliadeho odkazu s jeho politickými názory. Rennie tvrdí, že tento trend začal převládat na konci 80. let, in: BRYAN S. RENNIE, „Drawing the Theorists eye: Comparison as Conclusion in the case of Mircea Eliade“, *Bulletin/ CSSR* (3/2007): s. 75. V této podkapitole se řídím Rennieho chronologií, nabízím ovšem vlastní analýzu zmíněných titulů, jelikož ne vždy byly Rennieho závěry shodné s těmi mými.

<sup>179</sup> RENNIE, „Drawing the Theorists eye“, s. 75.



radikalizovaného Rumunska“.<sup>180</sup> Strenski se domnívá, že individuu můžeme blíže porozumět, když víme, kde individuum „stojí“ a vytváří koncept „správné rozumění v souvislosti“ (good understanding in relation). Z tohoto důvodu je dle něj práce religionisty interdisciplinární.<sup>181</sup> Strenski explicitně formuluje a předpokládá spojitost mezi Eliadeho teoretickými postoji a jeho pravicovými politickými názory.<sup>182</sup> V článku *Love and Anarchy in Romania* dává Strenski do souvislosti Eliadeho *Autobiografii I.* a jeho skutečný život.<sup>183</sup> V pasáži o politice Strenski postřehl, že Eliade v *Autobiografii* nekomentuje politické události meziválečného Rumunska tak, jak by se na intelektuála slušelo, a nevěří, že by politika Eliadeho nezajímala a byl by pouze introvertní romantik píšící o mystice.<sup>184</sup> Domnívám se, že intencí celé této kapitoly je Strenského snaha dokázat, že Eliadeho *Autobiografie* je mnohdy vhodnější jako četba pohádky před spaním než jako objektivní autorova sebereflexe, která by odrážela jeho skutečný život. Strenski vydal ještě jednu publikaci, která má již pevně stanovené a konkrétní téma. Jedná se o práci *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*,<sup>185</sup> ve které Strenski analyzuje, jak název napovídá, teorie mýtu čtyř velkých myslitelů 20. století: E. Cassirera, M. Eliadeho, C. Lévi-Strausse a B. Malinowského. Strenski tvrdí, že badatelé jsou ovlivněni svou kulturou a podmínkami 20. století více, než si myslí, proto Strenski zkoumá jejich „teorie mýtu v souvislosti“.<sup>186</sup> V Eliadeho případě tuto souvislost představuje jeho intelektuální akademická tradice a rumunská „nová generace“.<sup>187</sup> Strenski se jen letmo dotýká Eliadeho antisemitismu, který podle něj našel své potvrzení v Legii.<sup>188</sup> Závěrem lze konstatovat, že Strenski si je jistý tím, že mysticko-náboženská ortodoxie v Rumunsku vytvořila základnu Eliadeho náboženského světového názoru a radikální tradicionalismus rumunské pravice sloužil Eliademu jako nástroj k posouzení materiálního, sekulárního a moderního světa, pro který je typická nostalgie po archaické a kosmické jakožto elementární lidské kategorii.<sup>189</sup>

K vlně dalšího osočování Eliadeho se dle Rennieho přidala Adriana Bergerová se svou

<sup>180</sup> „These connections include... Eliade's mysticism and history of religions and the politics of radicalized Romania”, in: STRENSKI, *Religion in Relation*, s. 1.

<sup>181</sup> *Tamtéž.*

<sup>182</sup> Strenski hovoří v plurálu, o Eliadem a M. Heideggerovi. Zdá se někdy, jakoby pokládal Eliadeho a M. Heideggera za jednu osobu, in: STRENSKI, *Religion in Relation*, s. 11.

<sup>183</sup> STRENSKI, *Religion in Relation*, s. 167.

<sup>184</sup> STRENSKI, *Religion in Relation*, s. 172.

<sup>185</sup> Volovici spatřuje hlavní intenci díla ve Strenského snaze ukázat „neobyčejně pravicový charakter Eliadeho koncepce mýtu”; in: VOLOVICI, *Nationalist ideology and Anti-Semitism*, s. 145.

<sup>186</sup> IVAN STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, University of Iowa Press, 2. vyd., Hon Kong: 1987, s. 2.

<sup>187</sup> STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 104.

<sup>188</sup> STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 99.

<sup>189</sup> STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 102.



prací nazvanou *Anti-Judaism and Anti-historicism in Eliade's writings*.<sup>190</sup> Před publikováním této práce v roce 1990 Bergerová dle Rennieho prohlásila, že „oficiální biografie“ se vykazují „záměrnou snahou skrýt Eliadeho spolupráci se Železnou gardou a rumunskými nacistickými hnutími”.<sup>191</sup> V roce 1993 do diskuze přispěl David Cave publikací *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, kterou Bergerová recenzovala a Cavovi zde vytýká, že jeho odkazy jsou založeny výhradně na sekundární literatuře, zejména na Rickettsovi, a to je podle ní „dosti problematické”.<sup>192</sup> Bergerová v recenzi příliš nešetří termínem antisemitismus, který hojně využívá i ve svém článku *Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States* z roku 1991.<sup>193</sup> Tento článek nejprve představuje Eliadeho jako uznávaného člena rumunského fašistického hnutí, který v Británii spolupracoval s německými nacisty a byl dokonce jejich špiónem. Následně se Bergerová pokouší objasnit rumunskou formu fašismu, která se podle ní zakládala především na rasových teoriích, inspiraci německým nacismem, mytologií a antisemitismem, přičemž Bergerová tvrdí, že se všechny tyto prvky staly základem Eliadeho intelektuální ideologie, tedy „Eliadeho intelektuální ideologie jasně odráží jeho politiku”.<sup>194</sup> Ohledně judaismu Bergerová konstatuje, že Eliade kladl historická náboženství - „konkrétně judaismus“ - do protikladu k primitivním náboženským formacím a judaismus byl v Eliadeho očích „náboženství, které popírá život”.<sup>195</sup> Závěrem Bergerová prorokuje, že „Eliadeho prohlášení a činy (které on a jeho oddaní záměrně ukryli do jeho *Autobiografie*, rozhovorů a oficiálních biografií) budou navždy ohrožovat jeho badatelskou prestiž.”<sup>196</sup>

Rennie ve své chronologii označil za pravděpodobně nejvíce nepřátelský útok titul *Mythologies du XXe siècle* (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade) z roku 1993, který vyšel z pera

<sup>190</sup> Tuto práci od Bergerové jsem neměla k dispozici. Nicméně i z další použité literatury vyplývá, že v popředí její kritiky stojí Rickettsova biografie, jak píše Rennie dále, srov. VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 127.

<sup>191</sup> Rennie, Bryan S., *Reconstructing Eliade: Make Sense of Religion*, 149.

<sup>192</sup> ADRIANA BERGER, „Mircea Eliade's Vision for a New Humanism: Reviewed by Adriana Berger“, *Society* (July/August/1993): s. 84.

<sup>193</sup> Bergerová poprvé uveřejnila obsah článku v roce 1991 na konferenci „Tainted Greatness: Anti-Semitism, Prejudice, and Cultural Heroes“ na půdě Bostonské univerzity. Článek však vyšel tiskem až v roce 1994 v rámci stejnojmenného sborníku, in: ADRIANA BERGER, „Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States“, in: NANCY A. HORROWITZ, *Tainted Greatness: Anti-Semitism, Prejudice, and Cultural Heroes*, Philadelphia: Tempel University Press 1994, 51-74 s.

<sup>194</sup> „Eliade's intellectual ideology clearly reflected his politics.“, in: BERGER, „Mircea Eliade: Romanian Fascism...“, s. 51.

<sup>195</sup> „Judaism was life-denying religion“, in: BERGER, „Mircea Eliade: Romanian Fascism...“, s. 68.

<sup>196</sup> „Eliade's statements and actions (which he and his devotees deliberately concealed in his *Autobiography*, interviews, and official biographies) will forever compromise his scholarly prestige.“, in: BERGER, „Mircea Eliade: Romanian Fascism...“, s. 71.

francouzského badatele Daniela Dubuissona.<sup>197</sup>

Tyto tři badatele lze považovat za přední Eliadeho kritiky, kteří jako první spatřili propojení mezi Eliadeho odkazem a jeho politickými názory. Rennie dále uvádí badatele, jako byl například Norman Manea, Leon Volovici, Steven Wasserstrom, Russell T. McCutcheon a jiné.<sup>198</sup>

V roce 2010 byl vydán sborník *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, jenž je výsledkem konference uspořádané na Chicagské univerzitě k výročí sta let od Eliadeho narození a mohl by představovat jakýsi vrchol debat ohledně spojení Eliadeho odkazu s jeho politickými názory. Ve sborníku je k dispozici celkem deset článků pojednávajících o této problematice.<sup>199</sup> Editorka Wendy Donigerová v úvodu upozorňuje, že kapitoly také poskytují nové překlady z rumunských zdrojů a autory příspěvků člení do dvou skupin: první jsou ti badatelé, kteří se soustředí na Eliadeho tvorbu, ale ne vždy ji nahlíží pod úhlem jeho politických názorů (Calinescu, Dubuisson, Faivre, Idel, Rennie a Smith) a druhá skupina badatelů se zaměřuje na Eliadeho politické názory, které měly významný vliv pro jeho tvorbu (Turcanu, Fischerová a Ginzburg).<sup>200</sup>

Počínaje Strenským bylo tedy vydáno mnoho publikací, v nichž jejich autoři zastali názor, že v Eliadeho díle lze vystopovat jeho údajná politická stanoviska a představa Eliadeho jako apolitického badatele je pouhý mýtus. Vůči těmto kritikům se rychle vytvořila opozice a na opačné straně názorového spektra stáli badatelé, kteří víceméně popírali Eliadeho politickou minulost, a tím pádem i analogii Eliadeho politické minulosti a jeho odkazu.<sup>201</sup> Mezi apologety je řazen Mac Linscott Ricketts, jenž je autorem snad nejobsáhlejší dvousvazkové biografie *Mircea Eliade: The Romanian roots*<sup>202</sup> a Eliadeho věrný chicagský student Ioan P. Culianu. Bryan Rennie nabízí podrobnou studii o této problematice a upozorňuje, že ne všechny snahy útočit proti Eliadeho religionistice v kontextu jeho politických preferencí lze shledat platnými. Rennie ve svém díle *Reconstructing Eliade:*

<sup>197</sup> Celou poslední podkapitolu práce *Antisemitská ontologie* věnuji dílu Daniela Dubuissona, jelikož se svou kritikou nejvíce přiblížil problematice antisemitismu v Eliadeho religionistice.

<sup>198</sup> RENNIE, „Drawing the Theorists eye”, s. 76.

<sup>199</sup> CHRISTIAN WEDEMEYER – WENDY DONIGER, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford: Oxford University Press 2010, úvod.

<sup>200</sup> Některé teorie ze sborníku, relevantní k této problematice, jsem zařadila i do této práce (Idel, Fisherová, Calinescu).

<sup>201</sup> Tento závěr se opírá o informace ze sekundární použité literatury, viz podkapitola 2.1.

<sup>202</sup> Rickettsova biografie je některými badateli napadána z důvodu neúplného překladu Eliadeho politických článků, tak činí například Adriana Berger nebo Leon Volovici, srov: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, s. 127.

*Make sense of Religion* analyzuje jím vybrané teorie<sup>203</sup> usilující najít Eliadeho politická stanoviska v jeho odkazu a v závěru podotýká, že „neexistuje žádný jasný důkaz o Eliadeho členství a spolupráci s fašistickými organizacemi poté, co vyšel najevo jejich násilný charakter“.<sup>204</sup> Rennie poskytl v rámci této diskuze věcné podněty, jeho pohled na dějiny bádání se však v některých případech může jevit jako matoucí. Zdá se, že Rennie nebyl schopen rozlišit práce snažící se objasnit Eliadeho politickou minulost a práce, které explicitně spojují Eliadeho odkaz s politikou, a podle všeho Rennie predispozičně kritizoval každou publikaci, která by mohla nějakým způsobem Eliadeho negativně prezentovat.<sup>205</sup> Konkrétně mám na mysli titul *Nationalist Ideology and Anti-Semitism, The Case of Romanian Intellectuals in the 30s* rumunského historika Leona Voloviciho, který se současně s Bergerovou, Strenským a Dubuissonem stal terčem Rennieho kritiky. Rennie si sice uvědomil, že Volovici nabídl anglickým čtenářům významný zdroj Eliadeho novinářské produkce,<sup>206</sup> nicméně dle Rennieho Volovici upozorňuje na „zla antisemitismu“ a jiné předsudky, což je dle Rennieho „chybné“.<sup>207</sup> Rennie si už ovšem neuvědomil, že Voloviciho záměr nebyl načrtnout spojitost Eliadeho odkazu s antisemitismem, nýbrž se Volovici podle svých slov snažil vysvětlit tento fenomén z historických a sociologických perspektiv,<sup>208</sup> což dle mého názoru Volovici splnil. V tomto kontextu se proto domnívám, že *Reconstructing Eliade: Make sense of Religion* lze považovat za ne příliš objektivní titul a Rennie zde vystupuje jako Eliadeho obhájce, který si v žádném případě nechtěl připustit, že by Eliade mohl mít něco společného s rumunským fašismem nebo antisemitismem.<sup>209</sup>

## 4.2. Čas jako iluze

V následujících třech podkapitolách se již budu věnovat specifické otázce antisemitismu v Eliadeho religionistice. Většina badatelů, která se zabývala vzájemným vztahem mezi

<sup>203</sup> Jedná se o teorie badatelů – Ivan Strenski, Adriana Berger, Leon Volovici a Daniel Dubuisson, přičemž se vůči všem Rennie dokázal absolutně vymezit. V předložené práci jsem se snažila pojednat samostatně o všech zmíněných.

<sup>204</sup> S ohlednutím na zdroje, které již měl Rennie k dispozici, lze tento závěr považovat za diskutabilní až neobjektivní, in: RENNIE., *Reconstructing Eliade*, s. 177.

<sup>205</sup> Například americký religionista Russell T. McCutcheon kritizuje Eliadeho obránce a jejich techniky, kterými nejen brání Eliadeho práci a jeho vliv na akademické půdě, ale především vytváří a zachovávají hypoteticky ahistorické, totalitní badatelské pole, in: RUSSELL T. MCCUTCHEON, „Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era with some Dignity“, in: BRYAN S. RENNIE, *The Meaning and End of Mircea Eliade*, United States of America: State University of New York Press 2001, s. 14. Domnívám se, že McCutcheonova kritika míří právě na Rennieho.

<sup>206</sup> RENNIE, *Reconstructing Eliade*, s. 164.

<sup>207</sup> RENNIE, „Drawing the Theorists eye“, s. 78.

<sup>208</sup> „By analysing the antisemitic ideas and attitudes of these figures, my purpose has not been to *indict* them. Rather, I have sought to examine and explain the phenomenon from the historical and sociological perspectives.“, in: VOLOVICI, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism*, viii.

<sup>209</sup> Nicméně se zdá, že Rennie sám roli obránce přiznává, in: RENNIE, „Drawing the Theorists eye“, s. 78.

Eliadeho politickými názory a jeho religionistikou, shledala Eliadeho reflexi judaismu v kontextu jeho pojetí času a dějin velmi problematickou. Z tohoto důvodu hodlám svou pozornost zaměřit právě na tato dvě závažná témata (tj. čas a dějiny), v nichž židovské náboženství zaujímá exkluzivní postavení. Prvním z těchto témat představuje čas, jenž pravděpodobně prostupuje celou Eliadeho tvorbou a Eliadeho odkaz prezentuje jakousi „revoltu“ proti času.<sup>210</sup> Například podle Jiřího Našince<sup>211</sup> se drtivá většina Eliadeho románů a povídek dostředivě vrací k otázce času a „každý Eliadův tvůrčí čin byl osudově veden individuální vzpourou proti časnosti neboli proti údělu, který je člověku vymezen“.<sup>212</sup> Čas vnímaný jako iluze podle Richarda Reschiky nejlépe vystihuje Eliadeho novela *Nopti la Serampore* (Noci v Šúrampur), která zaujímá zvláštní postavení mezi jeho jinými fantastickými příběhy. Novelu lze dle Reschiky interpretovat jako podobenství o hledání evropského vědce, který se snaží pochopit, jemu cizí, myšlení Indie. V Kalkatě žije indický profesor znalý tantrických praktik, který při úplňku může zastavit nebo opakovat čas. Pro Eliadeho fascinující myšlení Indie je tu založeno na principu Máje, která učí, že vše (tedy i čas), co se nachází v kosmu, je jen iluze a zdánlivost.<sup>213</sup>

V předmluvě ústřední knihy *Mýtus o věčném návratu, Archetypy a opakování*, která se zabývá otázkou nahlížení času a dějin, vyjadřuje Eliade touhu přidat k názvu druhý podtitul „Úvod do filosofie dějin“. Eliade se podle svých slov nesnaží o „spekulativní analýzu historického dění“, místo toho si klade za cíl prozkoumat základní koncepce archaických společností. Tyto archaické společnosti a jejich přístup k historickému času Eliade hodnotí velmi pozitivně. Pro tyto archaické společnosti je dle Eliadeho charakteristický jeden společný rys: „odpor ke konkrétnímu, historickému času, touha po periodických návratech do mytické doby počátků, do Velké doby“.<sup>214</sup> Tato kniha představuje ústřední dílo právě proto, že utváří snad nejvíce ucelený obraz postavení židovského náboženství v dějinách a otevírá dveře mnoha interpretacím.<sup>215</sup> V *Mýtu o věčném návratu* poskytuje židokřesťanská tradice pro Eliadeho jakýsi most mezi dvěma mody nebo postoji k času a může se zdát, že zde je to pouze židovská tradice, která

---

<sup>210</sup> Zaměřila jsem se pouze na Eliadeho religionistickou literaturu, avšak v tomto případě mi přijde vhodné odkázat k často se vyskytujícím úvahám o roli času i v Eliadeho beletrii, viz Našinec a Reschika dále. Tak činím z důvodu, abych posílila své tvrzení, že Eliadeho nesnášenlivost k času je v jeho práci rozhodujícím motivem.

<sup>211</sup> Našinec z rumunštiny přeložil řadu Eliadeho děl, z kterých čerpám, například Eliadeho *Paměti*.

<sup>212</sup> JIŘÍ NAŠINEC, „Eliadův svár s časností aneb dějiny jako hierofanie“, in MIRCEA ELIADE, *Tajemství doktora Honigbergera*, Praha 1990, s. 251.

<sup>213</sup> RESCHIKA, *Eliade zur Einführung*, s. 172.

<sup>214</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 7.

<sup>215</sup> I z tohoto důvodu jsem *Mýtus o věčném návratu* zařadila do této kapitoly, i přesto, že by měl spadat spíše pod kapitolu třetí.

přinesla novum v nahlížení času, jelikož dle Eliadeho „vidíme, že jako první valorizují dějiny proroci... a odhalují čas, který plyne lineárně“.<sup>216</sup> Eliade si klade otázku, „zda monoteismus, založený na přímém a osobním zjevení božstva, sebou nutně nepřináší i ‚vykoupení‘ času, jeho ‚valorizaci‘ v rámci dějin“ a přichází s pozitivní odpovědí, když píše, že „v případě monotheistického zjevení všechno probíhá úplně jinak. Dochází k němu v čase, v historickém trvání“.<sup>217</sup> Nicméně „Židé se docela nevzdávají tradičních koncepcí archetypů a opakování“ a tato koncepce novosti „sloužila jako základ k filosofii dějin, kterou se snažilo položit křesťanství... Připomeňme však ještě jednou, že objev tohoto nového rozměru náboženské zkušenosti, *víry*, nevyvolalo v křesťanství ani v judaismu radikální modifikaci tradičních koncepcí“.<sup>218</sup>

Výše jsem se pokusila upozornit na to, že Eliade pravděpodobně nahlížel lineární čas jako zlo a iluzi jak v odborných pracích, tak i v beletrii, a tento lineární, nevratný a dějinný čas je podle něj nepřátelský k lidskému bytí. Zastávám názor, že v popředí teorie podané v *Mýtu o věčném návratu* nestojí kritika židovského náboženství, nýbrž nesnášenlivost k lineárnímu času a óda na „archaické společnosti“, které se s tímto „odporným“ časem uměly lépe vypořádat než „moderní“ člověk. Kritika židovského náboženství zde hraje klíčovou roli, protože židovství se svým zjevením dle Eliadeho stálo na počátku monoteismů, ale roli zde hraje i křesťanství. Eliade píše, že „tento objev však nebyl okamžitě a beze zbytku uznán celým židovským národem“ a „tato koncepce byla později přejata a rozpracována křesťanstvím.“<sup>219</sup> Eliade dle mého názoru jednoduše „protestuje“ proti lineárnímu času, proti zjevení uvnitř monoteismů, která podle něj ruší cyklický čas a nastolují lineární.

Z interpretace pasáží v podkapitolách *Dějiny náboženského myšlení* a *Posvátné a profánní* ve třetí kapitole vyplynulo, že novum v nahlížení času přinesl judaismus, nastaly zde různé obtíže a například vyvstala otázka – „Jednalo se o židovského nebo o křesťanského Boha, který zrušil cyklický čas a ustanovil lineární?“. Nicméně tradici, která stála za touto „časovou revolucí“, bylo stále možné identifikovat pouze s židovskou.<sup>220</sup> Podkapitola *Symbols, mýty a rituály* však nabídla odlišný pohled, Eliade zde neoddělitelně spojil judaismus s křesťanstvím a důležitým Eliadeho závěrem zůstává, že to byla právě židokřesťanská tradice, v jejímž rámci „čas už není opakující se časem věčného návratu,

---

<sup>216</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 89.

<sup>217</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 90.

<sup>218</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 91-94.

<sup>219</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 89.

<sup>220</sup> Sem spadá i výše uvedený *Mýtus o věčném návratu*.



ale stává se lineárním a nezvratným“. Předložené shrnutí tedy dokazuje, že Eliadeho koncepce času obsahuje jisté odchylky v rámci jednotlivých děl a hypotéza této teorie nemá pevně stanovený základ. Nejjistější závěr je dle mého názoru ten, že v Eliadeho pohledu lineární čas přinesla židokřesťanská tradice, tedy židé společně s křesťany a kritiku nelze redukovat pouze na židovskou tradici.

Jeden z nejvíce citovaných kritiků Mircei Eliadeho a jeho konceptu času ve spojení s judaismem je francouzský historik náboženství Daniel Dubuisson,<sup>221</sup> k němuž se odvolává například Joseph Frank ve svém článku *Thinkers and liars*.<sup>222</sup> Frank zastává názor, že nic očividně antisemitského nemůže být nalezeno v Eliadeho poválečných dílech, nicméně se tu nachází předpoklad, který lze považovat za „klíč“ k Eliadeho teorii náboženství. Frank uvádí, že jeden ze základních kamenů Eliadeho religionistiky byla vize archaického člověka žijícího ve světě cyklického času, který byl rekapitulován například svátky, během nichž byl posvátný čas zpřítomňován. Dle Frankovy interpretace Eliadeho moderní svět ovšem ztratil schopnost prožít a zpřítomnit posvátný čas, protože Hebrejci rozbili cyklický čas „věčného návratu“ spojením Boha s lineárním časem. Hebrejci byli první, kdo objevili význam historie jako epifanii Boha. Toto shledání dějin nakonec vedlo ke všem „nemocem“ moderního světa.<sup>223</sup>

Frankův závěr je blízký mému pohledu, jelikož konstatuje, že v Eliadeho religionistice nemůže být nalezeno nic explicitně antisemitského. V ničem jiném se ovšem s Frankem neshoduji. O „nemocech“ moderního světa, které zapříčinilo shledání dějin, tato bakalářská práce nic neví a na místech analýzy jsem neobjevila žádné indicie, které by vedly k obvinění Hebrejců za způsobení „nemoci“ moderního světa. Domnívám se, že obvinění pouze Hebrejců značí redukci a představuje zjednodušení. Myslím, že by Eliade rovněž nesouhlasil s tvrzením, že moderní svět ztratil schopnost prožít posvátný čas, vždyť dle Eliadeho se i moderní člověk snaží zpřítomnit čas například uměním a brání se času, který „drtí a zabíjí“. <sup>224</sup> Frank musel vyvozovat své závěry z jiných pasáží Eliadeho religionistiky než má práce, proto jeho interpretace se zdá být spíše dezinterpretací.<sup>225</sup>

#### 4.3. Teror dějin

---

<sup>221</sup> K teorii Daniela Dubuissona se odkazují Bryan Rennie, Moshe Idel, Elaine Fisherová aj.

<sup>222</sup> JOSEPH FRANK, „Thinkers and Liars“, *The New Republic* 2006, část VI.

<sup>223</sup> *Tamtéž*.

<sup>224</sup> Srov. ELIADE, *Mýtus a skutečnost*, s. 137.

<sup>225</sup> Z článku není jasné, z jakých Eliadeho děl Frank vychází, neboť neodkazuje k žádnému. Domnívám se, že Frank vycházel pouze z *Mýtu o věčném návratu*, který není dostatečný k posouzení takto složitého tématu v rámci Eliadeho religionistiky.

Je očividné, že správné rozumění Eliadeho pojetí času slouží jako nástroj ke správnému porozumění Eliadeho pojetí historie. U valné většiny kritiků Eliadeho „filosofie dějin“ se lze setkat s podobnými interpretacemi, které vkládají židokřesťanskou tradici do souvislosti s časem a dějinami. Čas a dějiny tedy k sobě v této diskuzi neodmyslitelně náleží. V tomto směru je Eliadeho religionistika vykládána jako ahistorická. Dle mého názoru Eliade „protestoval“ nejen proti času, ale i proti historii, tudíž s přívlastkem ahistorická souhlasím. Specifický aspekt v jeho pojetí historie představuje „teror nebo hrůza z dějin“. V ústředním díle *Mýtus o věčném návratu* Eliade tvrdí, že ospravedlnění historické události pouze tím, že je historickou událostí, jinak řečeno tím, že *se takto odehrála*, sotva zbaví lidstvo hrůzy, kterou v něm událost probouzí.<sup>226</sup> Dle Eliadeho si je třeba uvědomit, že se nejedná o problém zla, který zůstane problémem filosofickým a náboženským, ať už je na něj nahlíženo z kteréhokoli úhlu pohledu. Jde tu totiž o problém dějin jako takových, o „zlo“, které není spjato se stavem člověka, ale s jeho chováním vůči druhým. Z argumentace vyskytující se v *Mýtu o věčném návratu* jednoznačně vyplývá, že „zlo“ v Eliadeho pojetí je ztotožněno s dějinami. Eliade sám si klade otázku, „jak se mohou snášet a ospravedlnit útrapy a smrt tolika lidí, kteří trpí a umírají jen proto, že jejich geografická situace je postavila do cesty dějin.“<sup>227</sup> Práce *Mýtus o věčném návratu* nenabízí žádné konkrétní a univerzální řešení, jak „teror dějin“ napravit, nicméně i zde je možné se setkat s Eliadeho pozoruhodnými pokusy, jak se strachu z dějin vyvarovat.<sup>228</sup> V tomto kontextu se přikláním k výkladu Mosheho Idela, který dle mého názoru vystihl Eliadeho teorii, když píše, že v souvislosti s kritikou ahistorického konceptu náboženství u Mircei Eliadeho je po většinu příkladů přítomna židokřesťanská tradice jako první hybatel „pádu“ do historie. Podle Idela Eliade vidí sám sebe, jak napravuje situaci před vynořením prázdnoty údajně stvořenou židokřesťanskou tradicí, která „banalizovala“ svět.<sup>229</sup>

V této podkapitole je třeba zmínit esej *Fascist Scholars; Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion* od Elaine Fisherové, jelikož se ztotožňují s její následující argumentací. Fisherová tvrdí, že Eliadeho vlastní přístup k historii náboženství byl vždy charakterizován jako ahistorický. Avšak podle ní je klíčové si povšimnout, že

<sup>226</sup> ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 122.

<sup>227</sup> *Tamtéž*.

<sup>228</sup> Například posledním pokusem, jak Eliade píše, by mohlo být vytvoření nové ontologie dějin, kdy „by se události mohly považovat za řadu ‚situací‘, díky nimž by lidský duch poznal rovinu reality, jinak pro něj nedosažitelnou“, in: ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 128.

<sup>229</sup> MOSHE IDEL, „The Camouflaged Sacred in Mircea Eliade’s Self-Perception, Literature, and Scholarship“, in CHRISTIAN WEDEMEYER – WENDY DONIGER, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 173.

tento „nešťastný závěr“ v Eliadeho metodologii svědčí o původní intenci ve velké části jeho badatelské tvorby. Eliade nemá v úmyslu předpokládat, že historický kontext předmoderních společností by měl být zcela ignorován historikem náboženství, ani se nechystal věřit, že primitivové byli v zásadě neznalí časových změn. Lépe řečeno, Eliade se vyhýbal historii jako základnímu bodu analýzy, jelikož se zajímal o teorii a ne o konkrétní události a společnosti. Eliade chtěl vystihnout mentalitu, náboženský model myšlení, který není geograficky nebo časově omezen definicí. Způsob myšlení jako abstrakce sám o sobě neexistuje v žádné konkrétní nebo hmatatelné formě.<sup>230</sup>

V tomto kontextu bych ještě upozornila na některé informace z článku *Ještě o Železné gardě, o antisemitismu a metahistorii u Mircei Eliadeho*, který pojednává o způsobu (ne)přijetí Eliadeho pojetí historie na půdě italské univerzity v Neapoli, odkud sám autor článku pochází.<sup>231</sup> Autor Giuseppe Maiello tvrdí, že i když se ponechá stranou „Eliadeho působení v Železné gardě“, je zřejmé, že jeho koncepce historie je italskými antropology a religionisty odmítána, neboť podle nich radikálně znehodnocuje dějiny „jakožto lidskou možnost kreativní autonomie“.<sup>232</sup> Maiello zde rovněž uvádí příklad italského filosofa Ernesta de Martina, jenž byl konzultantem prestižního nakladatelství Einaudi a který v 50. letech 20. století dokonce doporučoval, aby Eliadeho díla v tomto nakladatelství již nebyla vydávána. De Martino často Eliadeho recenzoval a kritizoval, ale ne z důvodu jeho legionářské minulosti, o které se již dle Maiella v Itálii vědělo, ale soustředil se na kritiku jeho koncepce „teroru dějin“.<sup>233</sup>

Na základě interpretace z třetí kapitoly práce usuzuji, že Eliade explicitně kritizuje židovskou tradici (jejího Boha a proroky) za vstup Zla do dějin, přičemž lze říci, že následky Zla jsou dle Eliadeho stále přítomné i u moderního člověka.<sup>234</sup> V návaznosti na Fisherovou bych se však pozastavila nad tím, že v popředí Eliadeho zájmu stála jeho ahistorická koncepce a snaha ji za každou cenu uvést v platnost, přičemž Eliade ignoroval konkrétní náboženství a etnika. Výše jsem také zmínila článek Giuseppe Mailla, z něhož vyplývá, že italští badatelé se zaměřili především na Eliadeho koncepci historie jako takové a Eliadeho vnímání židovské, popřípadě židokřesťanské, tradice v tomto kontextu

---

<sup>230</sup> ELAINE FISHER, „Fascist scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-fascism and the Study of Religion“, in CHRISTIAN WEDEMEYER – WENDY DONIGER, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 278.

<sup>231</sup> MAIELLO, „Ještě o Železné Gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, s. 193.

<sup>232</sup> MAIELLO, „Ještě o Železné Gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, s. 199.

<sup>233</sup> MAIELLO, „Ještě o Železné Gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, s. 198.

<sup>234</sup> Tento závěr není v rozporu ani s prací *Mýtus o věčném návratu*.



nikoho příliš nezajímalo. Nepopírám Eliadeho kritiku židovského náboženství, jelikož je zřejmá. Nicméně dle mého názoru je třeba také vzít v potaz, že židovské náboženství Eliade kritizoval z pro něj pádného důvodu, a to proto, že pro něj představovalo chronologicky první monotheismus založený na zjevení a hovořit zde o nenávisti vůči Židům je absurdní.

V každém případě je to stále „vědecká teorie“, která je založená na hypotéze: proroci odmítli kosmickou religiozitu a upřednostnili Jahveho. Teorii by se dle mého názoru dalo označit za antisemitskou, kdyby se její prohlášení zakládala na stereotypu nebo by formulovala jiné jednoznačné projevy antisemitismu. Za antisemitskou teorii bych pokládala také tu, která by odrážela některý z protižidovských mýtů (například Židé zabili Ježíše Krista, a proto vstoupilo zlo do dějin), ale Eliadeho hypotéza, jakkoli nešťastné a kritizované, „vědecké teorie“ dle mého názoru nepředstavuje lež, stereotyp nebo protižidovský mýtus.

V otázce „obvinění“ vědecké teorie z antisemitismu se přikláním ke slovům současného egyptologa Jana Assmanna, jehož koncept „Mojžíšovského rozlišování“ byl stejně jako Eliadeho „filosofie dějin“ označen jako antisemitský. V jedné z posledních poznámek třetí kapitoly jsem stručně interpretovala tento složitý koncept objevující se v práci *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*.<sup>235</sup> Mnoho kritiků dle Assmanna cítí, že koncept je „nepřátelský“ k náboženství či dokonce antisemitský a antikřesťanský, jelikož dle nich implikuje obvinění z nenávisti, intolerance a exkluzivity, která se poprvé objevila s příchodem monotheismů. Assmann soudí, že nenávist se na světě vyskytovala již před monotheismy, avšak s příchodem monotheismu se podle něj objevily její nové druhy: nenávist proti pohanství, heretikům, idolatrii atd.<sup>236</sup> Assmann zastává názor, že vědecké myšlení je vždy „intolerantní“ a jeho záměrem je popis a porozumění a považuje takováto obvinění jednoduše za absurdní.<sup>237</sup> Domnívám se, že tato slova by se snad dala použít i jako odpověď na obvinění z antisemitismu Eliadeho „filosofie dějin“.

#### 4.4. Antisemitská ontologie

Existuje badatel, který explicitně pokládá osobnost Mircei Eliadeho v první řadě za antisemitu, militantního fašistu a extremistu, a pod tímto úhlem pohledu nahlíží i na celou jeho tvorbu. Jedná se o Daniela Dubuissona, jenž Eliadeho viní z „antisemitské ontologie“.

---

<sup>235</sup> Vycházím ovšem z anglického překladu textu *The Price of Monotheism*, jak jsem uvedla výše.

<sup>236</sup> ASSMANN, *The Price of Monotheism*, s. 15-17.

<sup>237</sup> ASSMANN, *The Price of Monotheism*, s. 13.

V roce 1993 se poprvé objevil jeho titul *Mythologies du XXe siècle* (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade),<sup>238</sup> přičemž předmětem této publikace je definovat přístup a metodu badatelů zmíněných v názvu a jejich teorii mýtu, které dle Dubuissona odhalí doplňkový způsob nahlížení na dějiny myšlení. Dubuisson si podle svých slov vybral Eliadeho díky jeho plodné práci, která je stále využívána historiky náboženství a navzdory všem mezerám a nedostatkům Eliade prezentuje velmi dobrý příklad mystického, iracionálního způsobu přístupu, jenž by neměl být podceňován. Dubuisson však již v úvodu varuje, že „člověk musí být na pozoru před násilným antisemitismem fašistického hnutí, ke kterému Eliade ve třicátých letech patřil“.<sup>239</sup> V něčem se Dubuisson mohl inspirovat u Strenského, konkrétně se domnívám, že Dubuisson převzal do jisté míry koncepci „správné rozumění v souvislosti“ (good understanding in relation) a název knihy rovněž připomene *Four Theories of Myth in Twentieth-century history* od Strenského, na kterou se i Dubuisson odkazuje. Dubuisson tvrdí, že každé studium Eliadeho religionistiky musí pokládat otázku, zda jsou myšlenky obsažené v jeho religionistice „přesunutím“ násilí, antisemitismu aj. – to jsou dle Dubuissona myšlenky, které Eliade jako „předválečný militantní extrémista“ obhajoval – nebo se zásadně liší. V reakci na takto formulovanou otázku by se pravděpodobně každý oslovený přiklonil k první variantě, kdo ne, ten by se dle Dubuissona dopustil „intelektuálního podvodu“.<sup>240</sup> Dubuisson ostře kritizuje Eliadeho religionistiku, tvrdí například, že se Eliade stále opakuje, je spokojen s ilustrací vlastní intuice, ale nikdy neanalyzuje, Eliadeho práce předpokládají naivního čtenáře, který je schopen být ohromen „vágní a lyrickou metafyzikou“.<sup>241</sup> Bohužel Dubuissonův způsob argumentace dle mého názoru nabízí aplikaci stejné kritiky i na jeho práci a některé jeho závěry se zdají být osobními urážkami. Nicméně se Dubuisson po této vyčerpávající kritice Eliadeho osobnosti, práce a čtenářů dostává k tématu antisemitismu v jeho religionistice. V kapitole *Věčný návrat antisemitismu* je Eliade kritizován za to, že přisuzoval historii v opozici k věčnému návratu a periodické regeneraci rity, které napodobují iniciační posvátný akt stvoření popsany mýty. Eliade dále dle Dubuissona mísí čas, historii a historicismus a tato Eliadeho „teze je, jako mnoho dalších, neverifikovatelná a tedy k ničemu“.<sup>242</sup> Nicméně Dubuisson sám se touto tezí zabývá a je přesvědčen o tom, že

<sup>238</sup> Vycházím z anglického překladu textu: DANIEL DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologie*: Dumézil, Lévi Strauss, Eliade, London: Acumen 2006.

<sup>239</sup> „one must be alert to the violent anti-Semitism of the Fascist movement Eliade belonged to in the 1930s“, in: DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologie*, s. 1-2.

<sup>240</sup> DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 178.

<sup>241</sup> DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 189-190.

<sup>242</sup> „This thesis is, as so many others, unverifiable, thus useless“, in: DUBUISSON, Daniel, *Twentieth Century Mythologies*, s. 211.

vidíme znovuobjevení „militantního antisemity“ transformovaného do historika náboženství, který věčně spojuje Hebrejce s historií. Dubuisson se ptá, zda Eliade učinil tyto lidi zodpovědnými za druh znesvěčujícího a neodčinitelného metafyzického zločinu, přičemž ve své hypotéze nalézá pozitivní odpověď.<sup>243</sup> Jelikož v periodické rituální regeneraci spojené s kosmickým životem pak ti, kteří jsou obviněni za zničení magického kruhu věčného návratu vynalezením historie, jsou ipso facto „aktivní spolupachatelé ne-Bytí“.<sup>244</sup> A tedy takový antisemitismus kupí zločiny už tradičně přičtené Židům a doplňuje je zločinem zmařeného a znesvěceného kosmu. Postulát, který podnítl celek této epizody Dubuisson rozvíjí v sérii čtyř potvrzení: 1) v opozici k primitivní kosmické religiozitě – a udržované předchůdci Abrahama a Mojžíše – Hebrejci vynalezli historii; 2) v souladu s tímto „katastrofickým objevem“, kosmické křesťanství bylo judaizováno; 3) z tohoto, judaizované křesťanství také znesvětilo historii a šlo ještě dál než židovský model; 4) a nyní je pro Eliadeho historie synonymem smrti, vyčerpání a znesvěcení. To dle Dubuissonovy interpretace Eliadeho doslova vyprázdnilo bytosti, zbavilo svět jejich posvátna a „ontické substance“, neustálé kvality, která byla garantována „jen orgiastickými a krvavými rituály“ periodické regenerace. Jediné možné shrnutí je dle Dubuissona následující: ve vynalezení historie Hebrejci uvedli do světa znesvěcenou ideologii, která vede lidské bytosti k zapomnění skutečné svátosti, jež se projevovala na začátku skrze zázraky přírody a života, a tyto zázraky primitivové projevovali jejich rituály periodické regenerace. Tedy dle Dubuissonovy interpretace Eliadeho (Hebrejci) profanizovali svět, a tak se dopustili nevysvětlitelné chyby. Takto Eliade vytvořil nové množství obvinění proti Židům: „ontologický zločin, hlavní přečin a nepochybně neodpustitelný“.<sup>245</sup> K této sérii potvrzení přidává Dubuisson ještě dvě poslední: 1) Židé a židokřesťanství jsou zodpovědní za stvoření moderního světa jako znesvěceného univerza, materialismu a subjektu k vědě a technologii; 2) Židé jsou vynálezci historie a naší modernity. Tyto dva poslední Dubuissonovy závěry jsou nesmírně důležité a slouží mu jako podpora jeho následující Eliadeho interpretace, která pravděpodobně představuje vyvrcholení konceptu „antisemitské ontologie“. Dle Dubuissona nám Eliade říká, že holokaust je historická událost: moderní, racionální a vědecky podložená, a proto jsou „Židé jako následek spolu zodpovědní za své vlastní vyhlazení v nacistických táborech“.<sup>246</sup> Celá tato argumentace

<sup>243</sup> DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 215.

<sup>244</sup> „active accomplices of non-Being“, in: *Tamtéž*.

<sup>245</sup> „ontological crime, a major offence and doubtless unforgivable“, in: DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 216.

<sup>246</sup> „The Jews as a consequence are co-responsible for their extermination in the Nazi camps“, in: DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 218.

stačila Dubuissonovy k tak závažnému obvinění, kterou předložil na necelých dvanácti stranách. Klíčem k odhalení „antisemitské ontologie“ je dle Dubuissona to, že Eliade si „přál dát ontologický základ (spíše než jednoduše rasistický) antisemitismu“.<sup>247</sup>

O složitosti Eliadeho pojetí času a dějin v souvislosti s judaismem jsem pojednala výše a došla jsem k závěru, že tu nelze hovořit o antisemitismu. Eliadeho teorie dle mého názoru není jednotná a přisoudit nějaký zvláštní druh „metafyzického zločinu“ židovskému lidu představuje dezinterpretaci a zjednodušení. Rovněž se domnívám, že v popředí Eliadeho religionistiky stojí revolta proti času a historii, a tyto dvě kategorie mohly být pro něj personifikací Zla spíš než Židé. Mám za to, že Dubuisson v kapitole *Věčný návrat antisemitismu* cituje pasáže jen z jím vybraných Eliadeho děl, které mu potvrzují jeho teorii. Daniel Dubuisson dle mého názoru představuje jediného badatele, který dokázal obvinění Eliadeho religionistiky z antisemitismu dovést ab absurdam a dokonce i obvinění zdůvodňuje, což je v jeho případě obdivuhodné. Mnoho badatelů sice také dokázalo načrtnout spojitost antisemitismu a Eliadeho religionistiky, nicméně už dle mého názoru nedokázali tuto spojitost dostatečně vyargumentovat a jejich obvinění zůstalo pouhou úvahou. Nezní však Dubuissonův klíč k odhalení Eliadeho „antisemitské ontologie“ – dát ontologický základ antisemitismu – příliš vágně a není jeho hypotéza, jako mnoho dalších, neverifikovatelná a tedy k ničemu?

Bryan Rennie, Eliadeho obránce, přirozeně kritizuje Dubuissonův koncept v celém jeho rozsahu a k jeho kritice se v několika směrech přikláním. Podle Rennieho je Dubuissonova predispozice přijmout Eliadeho vinu evidentní v jeho jednoduchých, kategorických prohlášeních o Eliadeho minulosti. Rennie upozorňuje, že předtím než Dubuisson podrobně analyzuje Eliadeho případ, tak desetkrát zopakuje, že Eliade byl „militantní fašista“, jenž hrál „aktivní roli v legionářském hnutí“. Podrobné ohledání Dubuissonovy argumentace odhaluje vzájemně se podporující předpoklady a klasicky chybnou interpretaci Eliadeho myšlení, která podle Rennieho vážně ohrožuje celý jeho odkaz.<sup>248</sup>

Rovněž se přikláním k některým závěrům vyskytujících se v recenzi Alfa Hitlebeitela z univerzity George Washingtona, který tvrdí, že Dubuissonova komparativní epistemologie je značně politická, i přestože cílem Dubuissonova snažení by měla být komparace teorie mýtů. Politický charakter práce se odráží nejen v případě Eliadeho, ale i

---

<sup>247</sup> „Eliade's ontology is anti-Semitic because he wished to give an ontological basis (rather than simply a racist one) to anti-Semitism“, in: DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 219.

<sup>248</sup> RENNIE, *Reconstructing Eliade*, s. 176.

Dumézila a dle Hitlebeitela Dubuisson zachází jen s prací Lévi-Strausse „neutrálně“.<sup>249</sup> Dubuissonova kritika Eliadeho je dle Hitlebeitela „přespříliš“ a Dubuisson podle něj cítí povinnost bránit západní hodnoty a židokřesťanské dědictví proti Eliadeho „novopohanství“, „primitivismu“ a „náboženské reinterpetaci pohanství a fašistických témat“.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> K čemuž se rovněž přikláním, jelikož Dubuisson naráží na Lévi-Strausse i v kapitole věnované Eliademu, když píše, že na rozdíl od Eliadeho čtenářů, dílo Lévi-Strausse je výzvou pro čtenáře moudré, in: DUBUISSON, *Twentieth Century Mythologies*, s. 189.

<sup>250</sup> ALF HITLEBEITEL, „Review of Mythologies du XXE siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)“, *The Journal of Asian Studies* (2/1995): s. 495.

## Závěr

Předložená bakalářská práce vychází z předpokladu, že Mircea Eliade byl spojen s fašismem a antisemitismem, a tento předpoklad, vyskytující se víceméně v každé sekundární literatuře o osobnosti Mircei Eliadeho, jsem shledala obhajitelným.

Mým záměrem v první části (2. kapitola) bylo ukázat, že Eliade byl ovlivněn vybranými faktory v rozvoji svého politického myšlení. Situace v meziválečném Rumunsku vedla mnohé k extrémním postojům, zvlášť extrémně pravicová Železná garda byla velmi atraktivní pro značnou část intelektuálů na Bukurešťské univerzitě a její ústředí se nabízelo jako centrum politických i intelektuálních zájmů. V čele tohoto centra stál Eliadeho blízký přítel a univerzitní profesor Nae Ionescu, který měl na Eliadeho vliv v mnoha oblastech. Ukázalo se také, že Eliade byl po opuštění Rumunska politicky neaktivní a o politiku se v „exilu“, kde pobýval, nezajímal. V použité literatuře není ani jedna důvěryhodná zmínka o tom, že by se on sám pokoušel své politické aktivity komentovat.

Mým záměrem ve druhé části (3. kapitola) bylo analyzovat postavení judaismu v Eliadeho religionistické literatuře. Eliade reflektoval judaismus a často k němu ve své religionistice odkazoval. Napomáhal si uchopením dokladů z židovského náboženství a jejich aplikací k jasnějšímu pochopení svých teoretických a filosofických konceptů (posvátné a profánní, pojetí mýtů, symbolů a rituálů) a tyto doklady mu tedy posloužily jako názorné příklady. Pozornost bylo třeba věnovat Eliadeho pojetí času a dějin, kde se odkazy k židovství vyskytují ve značném množství a Eliade nabídl samostatnou teorii („filosofii dějin“), v níž židovská tradice zaujala specifické místo. Z interpretace Eliadeho „filosofie dějin“ vyplynulo, že Eliade kritizoval židovskou, popřípadě židokřesťanskou tradici z důvodu „zavedení“ dějinného nahlížení na svět a „ustanovení“ lineárního času. V tomto ohledu Eliadeho „filosofie dějin“ není konzistentní a v jednotlivých pracích lze najít jisté odchylky.

Ve třetí části (4. kapitola) explicitně formuluji svůj názor na spojitost mezi antisemitismem a religionistickým dílem Mircei Eliadeho. Došla jsem k závěru, který průkaznou možností antisemitismu v Eliadeho religionistice odmítá, přičemž je tento závěr založen na mé analýze a interpretaci Eliadeho religionistiky, a zároveň na *Pracovní definici antisemitismu*. Současně jsem se pokusila nabídnout přehled nejčastěji diskutovaných teorií pojednávajících o promítnutí Eliadeho osobních postojů do jeho religionistického odkazu. Konstatovala jsem, že některé tyto teorie a přístupy pracují selektivně s Eliadeho texty i s dobovými prameny a že často využívají účelově své vybrané informace

k podepření předurčených stanovisek. V tomto kontextu jsem se zaměřila na dílo Daniela Dubuissona, který se snad nejpodrobněji zabýval problematikou antisemitismu v Eliadeho religionistice a jako jediný explicitně obvinil Eliadeho z „antisemitské ontologie“. Jeho práci jsem proto věnovala celou poslední podkapitolu a kriticky se vůči ní pokusila vymezit. Ohledně problematiky antisemitismu v Eliadeho religionistice jsem pojednala o dvou stěžejních kategoriích (tj. čas a historie), prostupujících celou Eliadeho tvorbou, a to z důvodu, že se tu židovské náboženství těší exkluzivnímu postavení. V tomto bodě jsem se přiklonila ke kritice Eliadeho „filosofie dějin“, která shledala Eliadeho religionistiku ahistorickou, v níž jsou čas a historie míchány dohromady a někdy není příliš snadné rozeznat, zda je Eliade odlišoval. Zastávám názor, že v popředí Eliadeho pojetí času a dějin stojí snaha uvést tuto koncepci v platnost a kritika židokřesťanské tradice je sekundární, přičemž slovo kritika se nerovná slovu nenávisť v úzu každodenního jazyka. Eliadeho „filosofie dějin“ dle mého názoru představuje problematickou teorii, která neobsahuje žádný prokazatelný projev antisemitismu.

## Seznam použité literatury

### Prameny

ELIADE, MIRCEA, *Autobiography, Volume I: 1907 – 1937 Journey East Journey West*, Chicago: The University of Chicago Press 1981, 335 s.

ELIADE, MIRCEA, *Autobiography, Volume II: 1937 – 1960 Exile's Odyssey*, Chicago: The University of Chicago Press 1988, 223 s.

ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení. I, Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, Praha: OIKOYMENH 2008, 520 s.

ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*, Praha: OIKOYMENH 1996, 463 s.

ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení. III, Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*, Praha: OIKOYMENH 1997, 343 s.

ELIADE, MIRCEA, *Dějiny náboženského myšlení. IV, Od epochy objevů po současnost*, Praha: OIKOYMENH 2007, 543.

ELIADE, MIRCEA, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Von den Quellen der Humanität*, Ins Deutsches übertragen von Hella Bronold („The Quest“, 1969), Wien: Europa Verlag 1973, 249 s.

ELIADE, MIRCEA, *Iniciace, rituály, tajné společnosti, Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, 213 s.

ELIADE, MIRCEA, *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*, Praha: Argo 1999, 325 s.

ELIADE, MIRCEA, *Kováři a alchymisté*, Praha: Argo 2000, 158 s.

ELIADE, MIRCEA, *Mefisto a androgyn*, Praha: OIKOYMENH 1997, 174 s.

ELIADE, MIRCEA, „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism“, in MIRCEA ELIADE, JOSEPH M. KITAGAWA, *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago: The University of Chicago 1959, s. 86-107.

ELIADE, MIRCEA, *Mýtus a skutečnost*, Praha: OIKOYMENH 2012, 157 s.

ELIADE, MIRCEA, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 2009, 131 s.

ELIADE, MIRCEA, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOYMENH 1998, 196 s.

ELIADE, MIRCEA, *Obrazy a symboly, Esej o magicko-náboženských symbolech*, Brno: Computer Press 2004, 179 s.

ELIADE, MIRCEA, *Od Zalmoxida k Čingischánovi, Srovnávací studie o náboženstvích a*



*folkloru Dácie a Východní Evropy*, Praha: Argo 1997, 222 s.

ELIADE, MIRCEA, *Ordeal by Labyrinth, Conversaion with Claude Henri-Rocquet*, United States of America: The University of Chicago 1982, 225 s.

ELIADE, MIRCEA, *Paměti*, Havlíčkův Brod: H&H 2007, 592 s.

ELIADE, MIRCEA, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004, 460 s.

ELIADE, MIRCEA, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH 2006, 148 s.

ELIADE, MIRCEA, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo 1997, 433 s.

## Sekundární literatura

- APPLEBAUM, ANNE, „When in Romania“, Reviews the book „Mihail Sebastian Journal: 1935-1944“, *New Criterion* (3/2001): s. 66.
- ASSMANN, JAN, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010, s. 140.
- BELLOW, SAUL, *Ravelstein*, Praha: Volvox Globator 2002, 204 s.
- BERGER, ADRIANA, „Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States“, in NANCY A. HORROWITZ, *Tainted Greatness: Anti-Semitism, Prejudice, and Cultural Heroes*, Philadelphia: Tempel University Press 1994, s. 51-74.
- BERGER ADRIANA, „Mircea Eliade's Vision for a New Humanism: Reviewed by Adriana Berger“, *Society* (July/August/1993): s. 84-87.
- BORDAS, LIVIU, „Ion Petru Culianu, Mircea Eliade and Felix culpa, With the I. P. Culianu – M. L. Ricketts Correspondence“, in MICHAELA GLIGOR, *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, Cluj Napoca: Presa Universitara Clujeana 2014, s. 67-179.
- BUDIL, IVO T., *Encyklopedie dějin antisemitismu*, Plzeň: Západočeská univerzita 2013, 292 s.
- DUBUISSON, DANIEL, *Twentieth Century Mythologie: Dumézil, Lévi Strauss, Eliade*, London: Acumen 2006, 314 s.
- FRANK, JOSEPH, „Thinkers and Liars“, *The New Republic* 2006.
- HITLEBEITEL, ALF, „Review of Mythologies du XXE siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)“, *The Journal of Asian Studies* (2/1995): s. 494-496.
- JACOB, LOUIS, „Judaism“, in SKOLNIK, FRED, BERENBAUM, MICHAEL, *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed., Vol. 11, Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House 2007, s. 511-520.
- KAFKA, FRANZ, *Dopisy Mileně*, Praha: Český spisovatel 1993, 303 s.
- MAIELLO, GIUSEPPE, „Ještě o Železné Gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho“, *Pantheon* (2, 2007): s. 193-201.
- MÜLLER, HANNELORE, *Der frühe Mircea Eliade: sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie; Anhang mit Quellentexten*, Marburg: Lit 2004, 329 s.
- NAŠINEC, JIŘÍ, „Eliadův svár s časností aneb dějiny jako hierofanie“, in MIRCEA ELIADE, *Tajemství doktora Honigbergera*, Praha 1990, s. 251-259.

- NEUSNER, JACOB, „Judaism, Definition of“, in JACOB NEUSNER, ALAN J. AVERY-PECK, WILLIAM SCOTT GREEN, *The Encyclopaedia of Judaism*. 2nd ed., <1-4>, Boston: Brill 2005, s. 1274.
- PERNET, HENRY, „Lasting impressions: Mircea Eliade“, in MICHAELA GLIGOR, *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, s. 9-35.
- RENNIE, BRYAN S., „Drawing the Theorists eye: Comparison as Conclusion in the case of Mircea Eliade“, *Bulletin/ CSSR* (3/2007): s. 75-80.
- RENNIE, BRYAN S., *Reconstructing Eliade: Make Sense of Religion*, New York: State University of New York Press, 1996, 308 s.
- RESCHIKA, RICHARD, *Eliade zur Einführung*, Hamburg: Junius 1997, 215 s.
- ROMAN, DENISE, „Review of Mihail Sebastian. Journal 1935-1944“, *The Slavic and East European Journal* (1/2002): s. 201-203.
- MCCUTCHEON, RUSSELL T., „Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era with some Dignity“, in BRYAN S. RENNIE, *The Meaning and End of Mircea Eliade*, State United States of America: University of New York Press 2001, s. 11-24.
- SEBASTIAN, MIHAIL, *Deníky 1935-1944*, Praha: Sefer 2003, 652 s.
- STRENSKI, IVAN, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, University of Iowa Press, 2.vyd., Hon Kong: 1987, 234 s.
- STRENSKI, IVAN, *Religion in Relation, Method, Application and Moral Location*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press 1993, 244 s.
- TREPTOW, KURT W., *Dějiny Rumunska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, 544 s.
- VOLOVICI, LEON, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism, The case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, New York, Seoul, Tokyo: Pergamon Press 1991, 213 s.
- WEDEMEYER, CHRISTIAN, DONIGER, WENDY, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford: Oxford University Press 2010, 368 s.

## Summary

The submitted thesis is based on the assumption that Mircea Eliade was associated with fascism and antisemitism and I found this assumption defensible. However the goal of the thesis was not to prove or disprove this connection.

My intention in the first part (Chapter 2) is to show that Eliade was influenced by few factors on his political preferences. In those factors are included the following components: the political situation in the interwar Romania; the far-right Iron Guard movement; and the professor Nae Ionescu from the University of Bucharest.

My intention in the second part (Chapter 3) is to give an analysis of “Judaism in Eliade’s academic writings”. Eliade was often using the “patterns” of the Jewish religion as illustrative examples. However there are much more references to Judaism presented in Eliade’s concept of time and history. From the interpretation of this concept (“philosophy of history”) emerged as Eliade was criticizing the Jewish, as the case may be the Judeo-Christian tradition because of the two reasons: “the full acceptance of linear, historical time”; and “to place a value on history”.

The goal of this work is placed in the third part (Chapter 4). I concluded there is no provable demonstration of antisemitism in Eliade’s academic writings. The conclusion is based on my analysis and the interpretation of Eliade’s writings; and also definition of antisemitism placed to the Introduction.